DIALOG TEOLOGIC

DIALOG TEOLOGIC
Revista Institutului Teologic Romano-Catolic Iaşi

Anul VI, nr. 10, 2002

BISERICA LOCALĂ
Teologie şi istorie

Sapientia
Iaşi – 2002

Revista apare de două ori pe an



ISSN 1453 - 8075

Redacţia şi administraţia
INSTITUTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC
Str. Văscăuţeanu, nr. 6, RO - 700462 - IAŞI
Tel.: 0232/ 225228; Fax: 0232/ 211476
e-mail: sapientia@itrc.ro

CUPRINS

putea să-l alieneze. Studiul se opreşte asupra unei teme de natură ecleziologică, căutând să analizeze dintr-un punct de vedere ontologic felul în care înţelege D. Stăniloae natura şi modul prin care se poate exprima misterul unirii dintre Cristos şi Biserică. Astfel, se arată că, dintre diferitele imagini despre Biserică ce se pot găsi în tradiţia biblică şi patristică, Stăniloae are o preferinţă pentru înţelgerea Bisericii ca *trup şi sacrament* (*mysterion*) al lui Cristos, situându-se pe linia ce porneşte de la sfântul Paul, şi ajunge la părinţii capadocieni şi la teologia bizantină. Autorul studiului remarcă faptul că Stăniloae nu a acordat suficientă atenţie şi celorlalte imagini ecleziologice – cum ar fi imaginea Bisericii ca templu, arcă, popor al lui Dumnezeu – care sunt prezente şi ele în Noul Testament şi au fost aprofundate de sfinţii părinţi ai Bisericii. De aceea, ecleziologia părintelui Stăniloae riscă să aibă un caracter unilateral, adică să sublinieze doar dimensiunea spirituală, lăsând în umbră dimensiunea socială şi misionară a Bisericii.

Înaintea secolului aflat în atenţia acestui studiu, prezenţa catolică în Moldova s-a concretizat în existenţa Episcopiei de Milcov sau a cumanilor (1227-1241), voită de coroana maghiară, apoi în cele de Siret (1371-1434), Baia (1418-1525) şi Bacău (1607-1818), constituite în contextul intereselor coroanei catolice poloneze. În cadrul acestei din urmă episcopii, în 1625, Congregaţia *De Propaganda Fide* a încredinţat Ordinului Franciscanilor Minori Conventuali destinele catolicismului în Moldova. Până în secolul al XVIII-lea, conventualii au întâmpinat multe dificultăţi într-o Moldovă supusă stăpânirii otomane şi devastată de numeroase războaie şi jafuri, pentru a putea păstra „turma catolică”, minoritatea catolică ce număra la sfârşitul anului 1600 circa 300 de suflete. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, numărul catolicilor s-a ridicat la 13.000. Articolul prezintă condiţiile externe ale misiunii catolice din Moldova, oprindu-se asupra unor factori, instituţii şi personaje care au influenţat progresul misiunii. Astfel, se face vorbire despre episcopii de Bacău, despre protectoratul marilor puteri europene, precum Polonia, Rusia şi Austria, despre relaţiile misionarilor cu autorităţile locale: domnitori, boieri şi clerul ortodox; nu se intră prea mult în controversele dintre franciscanii conventuali şi iezuiţi sau în chestiunea originii ceangăilor, fiindcă ele au constituit obiectul altor studii mai aprofundate.

În decursul mileniului al II-lea, pe teritoriul de la răsărit de Carpaţi este atestată o prezenţă catolică romană în regim misionar până la crearea statului român modern, prin unirea, mai întâi, a principatelor Moldova şi Muntenia, iar după Primul Război Mondial, cu intrarea Transilvaniei în statul român unitar. Înfiinţarea în 1884 a Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi, iar în 1886, a Seminarului Diecezan, au deschis o eră nouă în organizarea din ce în ce mai temeinică a vieţii catolice în Moldova. Organizatorul dârz al diecezei a fost primul ei episcop, Nicoale-Iosif Camilli. Articolul tratează despre revenirea la Iaşi a lui N.I. Camilli ca arhiepiscop-episcop, analizând documentul program conţinut în scrisoarea pe care o trimite de la Roma, la 1 octombrie 1904,

CONTENTS

EDITORIAL

The editorial pleeds for the promovation of a tight bond between the theological research (in all its aspects) – the scientifical, existential, spiritual research etc. – and the work of Iassy's Diecesan Synod (2001-2004). Accordingly, the pages of this last edition of the „Dialog teologic" contains more contributions with a tight theological character, bonded by the wish to asure a successful mission of the diecesan synod, synod that has to „profit", to encourage, to value the theological research, in these moments and afterwards.
Concerning the theological content of the present volume, a fact is underlined. Generally, the synod proposes a theology making method: the hermeneutical principles that help us understand the sacred realities (in our case, the reality of the Church) are always the same, they stay just as the Holy Bible, the Oecumenical Councils and the Patristical fathers formulated them, but they are applied to different realities. In other words, the theology is done in the context of Church's living tradition, in a tight inner bondage with the dogmatical truths and with the history, both properly and figurately. Thus, if the ecclesiological reflections signed by B. Forte and Şt. Lupu have a dogmatical and theoretical character (with the purpose of theological foundation), the ones that belong to E. Dumea, A. Despinescu, L. Farcaş and A. Moraru have a practical character, trully ilustrating the theology-history relation.

COMMUNICATIONS

The article is structured around the idea that the Church is born from the Holy Trinity in the paschal mystery and in the Ressurection memorial celebration. Following this central idea, the author is developing the ontology of the Church, taking into account the Eucharist's ontology, and he draws attention to some present temptations that threaten the ontological identity of the Church. Thus, starting from the fact that the Eucharist is the memorial of the beginning and the Church is „born of Trinity", the author underlines three dimensions of the Church, which are based on three elements of its reality: mystery, but implication also. Secondly, after prooving that the Eucharist is the paschal feast and the Church is the „communio sanctorum", the author makes a link between the icon of the Trinity and the pastoral perichoresis, underlining the fact that the whole Church is charismatical and ministerial. Finally, because the Eucharist is the guarantee of the future glory and the Church is walking on the Kingdom's way, the eucharistical Church is „semper reformanda" (always progressing, changing) and in the same time she must become the critical conscience of the history and the witness of the Beauty that redeems.

In his long life and theological career, Dumitru Stăniloae (1903-1993) has treated several theological problems, that unite themselves together in the wish of helping the contemporary human being to rediscover and to free himself of the passing temptations that could alienate him. The study stops upon a theme of ecclesial nature, trying to analyze from an ontological point of view, the way Dumitru Stăniloae understands the nature and the manner in which one can express the mystery of union between Christ and his Church. Thus, it is shown that through various images of the Church that can be found in the biblical and patristical tradition, Stăniloae has a preference for the understanding of the Church as *body and sacrament* (*mysterion*) of Christ, situating himself on the line of saint Paul, and reaching the teachings of the capadocian fathers and the byzantine theology. The author of the study has given enough attention to the other ecclesial images – the Church as temple, boat, people of God – that are present in the New Testament and have been deeply studied by the saintly fathers of the Church. That is why, Father Stăniloae's ecclesiology has an unilateral character, and it underlines only the spiritual dimension, shadowing the social and misionary dimension of the Church.

Before the century period underlined in this article, the Catholic presence in Moldavia was concretized in the existence of the Milcov and Cumanian (1227-1241) bishopries, wanted by the Hungarian crown, and afterwards, in the ones of Siret (1371-1434), Baia (1418-1525) and Bacău (1607-1818), constituted in the context of the Polish crown's Catholic interests. For the Bacău bishoprie, the *De Propaganda Fide* Congregation nominated the Minor Conventual Franciscan Order with the purpose of watching over the destiny of the Catholics in Moldavia. Until the XVIIIth century, the conventuals had great difficulties in Moldavia, conquered by the Ottoman empire and devastated by various wars and pillages, and this missionaries had to watch over „the Catholic flock", the Catholic minority that, by 1600, numbered about 300 souls. At the end of the XVIIIth century, the number of Catholics rose up to 13,000. The article presents the extreme conditions of the Catholic mission in Modavia, stoping upon some facts, institutions and persons that influenced the development of the mission. Thus, the authority of the Bacău bishops is underlined, and the main discussion is upon the protectorate of the big European powers – as Polland, Russia and Austria –, upon the missionaries's relations with the local authorities – the rulers, the boyards and the Orthodox clergy –; the controversies among the minor conventual franciscans aren't much underlined.

During the second millenium, in the Eastern teritory of the Carpathians, a Roman-Catholic presence is centified, in a misionary regim, until the creation of the Romanian modern state, first through the unification of the Moldavian

EDITORIAL

CERCETAREA TEOLOGICĂ ŞI SINODUL DIECEZAN DE LA IAŞI (2001-2004)

Wilhelm DANCĂ
Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi

În 8 decembrie 2001, episcopul Petru Gherghel trimite o scrisoare pastorală tuturor fraţilor întru preoţie, tuturor sufletelor consacrate, tuturor fraţilor şi surorilor în Cristos în care prezintă motivele ce l-au determinat să propună şi să convoace un sinod diecezan. Încă de la început, episcopul constată cu bucurie că, pentru Biserica locală pe care o păstoreşte, a sosit momentul să dea ascultare cu un nou avânt şi o nouă însufleţire chemării lui Cristos. Dar, potrivit tonului şi conţinutului scrisorii, acest moment mântuitor de ascultare nu comportă numai dimensiunea pasivă a receptării unor mesaje, ci şi căutarea calmă de răspunsuri satisfăcătoare la întrebările profunde care apar în existenţa noastră creştină pe drumurile istoriei. Într-adevăr, „ca Biserică locală", spune mai departe episcopul Petru,

> cu o istorie zbuciumată şi lungă, uneori fragmentată de evenimentele timpului, cu o multitudine de valori şi moşteniri, cu un popor simplu, dar generos şi profund, cu un potenţial spiritual deosebit pe care îl considerăm ca pe un dar ceresc, cu un cler tânăr care are în faţă mărturia impresionantă a misionarilor şi, mai ales, a ultimilor păstori între care ne bucurăm să amintim pe eroicul mărturisitor şi martirul nostru curajos Anton Durcovici, vrem să ne îndreptăm şi noi, nu atât asupra trecutului, cât mai ales asupra viitorului, noi – episcop, păstor şi turmă – la începutul unui nou mileniu (şi să ne întrebăm): *Ce trebuie să facem? Ce program trebuie să stabilim? Cu ce entuziasm şi zel păşim în viitor? Cum îl privim, descoperim, iubim şi urmăm pe Cristos care călătoreşte cu noi în istorie?*

Pentru a găsi un răspuns la aceste întrebări, episcopul de Iaşi le propune catolicilor din Moldova „o modalitate de cunoaştere a credinţei, a lui Cristos şi a misiunii Bisericii noastre în lumea de azi: *sinodul diecezan*". Observând cu mai multă atenţie modalitatea de adresare: „Vă chem să păşiţi înainte cu speranţă... Vă provoc să nu vă luaţi privirea de la Cristos... Vă propun ca pasul vostru să fie mai sprinten... Vă implor să nu vă temeţi de Cristos... Vă asigur că pe acest drum vă însoţeşte preasfânta Fecioară Maria... Priviţi spre Cristos! Faceţi tot ceea ce vă va spune el! (cf. *In* 2,6)", putem înţelege cel puţin două lucruri importante: 1) că episcopul pune mare preţ pe participarea la acest moment eclezial; 2) că în Biserica noastră se întâmplă ceva care nu prea merge (lipsă de entuziasm, de programe pastorale, de modele?). Prin

urmare, putem deduce că, pentru păstorul Diecezei de Iaşi, de reuşita sinodului va depinde şi reuşita misiunii Bisericii în timpurile care vin, de aceea, în decretul de convocare a sinodului din 8 decembrie 2001, el îndreaptă „o chemare generală [a se înţelege insistentă] către toţi fiii şi fiicele Bisericii noastre locale să ia parte cu viu interes şi îndreptăţită bucurie la acest timp sfânt pentru Biserica noastră".

Fiind conştienţi că în timpul sinodului, cu ajutorul Duhului Sfânt, se reglează acele ceasornicului Bisericii noastre care, aflându-se pe drumurile istoriei, bat mereu între *bonneheure* şi *malheure*, între ceasul bun (fericire) şi ceasul rău (nefericire), acest număr din revista „Dialog teologic" întâmpină momentul de har pe care îl trăieşte Biserica noastră şi publică mai multe contribuţii teologice despre misterul Bisericii catolice (universale) şi locale, propunând spre reflecţie legătura dintre cercetarea, lucrarea şi dezbaterea teologică şi sinodul diecezan. Suntem convinşi că între aceste feluri de existenţă eclezială există o strânsă legătură, pentru că chemat să lucreze teologic nu este numai teologul de profesie, ci oricare credincios. Spre confirmare să amintesc aici cuvintele sfântului Evagriu Ponticul, potrivit căruia, teolog este omul care se roagă şi fiecare om care se roagă este teolog. Aşadar, această legătură este confirmată de tradiţia şi istoria Bisericii.

Într-adevăr, sinoadele locale dar şi conciliile ecumenice au dat roade în măsura în care au fost pregătite şi asimilate şi de ierarhie şi de poporul credincios. Desigur că munca de pregătire şi de asimilare îi antrenează pe toţi membrii Bisericii, dar într-un chip deosebit pe teologii în sens specific, care reflectează asupra a ceea ce se întâmplă în viaţa Bisericii, cultivă raportul fecund dintre raţiune şi credinţă şi ilustrează importanţa puterii de discernământ, fiindcă ei spun ce e bine şi ce e rău, ce e caduc şi ce e etern în viaţa comunităţii celor credincioşi. Sub acest aspect, astăzi avem nevoie de discernământ, avem nevoie de teologi adevăraţi, adică de oameni de credinţă gândită şi de oameni care se roagă.

Chiar dacă unii vor spune că asta e retorică pură, ne întrebăm totuşi: ce s-a întâmplat cu hotărârile Conciliului de la Florenţa unde s-au semnat acte importante cu privire la unirea Bisericilor? De ce nu au intrat în aplicare, de ce nu au devenit viaţă? Oare Conciliul al II-lea din Vatican ar fi fost posibil fără teologii care au declanşat, la începutul secolului al XX-lea, mişcarea biblică, liturgică, patristică din Belgia, Franţa, Germania etc.? Dar ce să spunem despre sinoadele diecezane din alte Biserici locale vecine nouă? Cum de nu au reuşit acestea să stăvilească fenomenul secularizării, indiferenţei religioase, valul crescând al materialismului practic, creşterea numărului acelora care rup legătura cu viaţa sacramentală a Bisericii, scăderea numărului vocaţiilor la preoţie şi la viaţa consacrată?

Aceste întrebări grele nu justifică exagerarea rolului teologilor, dar, trebuie să recunoaştem că, fără reflecţia lor, viaţa Bisericii devine mai săracă, mai formalistă şi, de ce nu, mai puţin atractivă. În mod normal, munca teologilor exprimă conştiinţa vie pe care Biserica o are despre sine,

împrumutând ceva din spiritul profeţilor din vechime şi pregăteşte cumva convocarea sinoadelor locale sau universale, care stabilesc drumul Bisericii într-o anumită zonă geografică, culturală şi istorică. Însă, fără aprofundarea sau medierea teologică din cateheze, predici, cursuri de formare, congrese etc., deciziile sinoadelor şi conciliilor riscă să rămână literă moartă.

Pentru exemplificare, iată câteva din reflecţiile studenţilor teologi de la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi în legătură cu tema „Biserica lui Cristos care este în Moldova". Aceste gânduri nu sunt exhaustive, nu se potrivesc peste tot, însă evidenţiază caracterul „perihoretic" al reflecţiei teologice, pentru că în ele se vede deja prezenţa şi efortul profesorilor care îi pregătesc pentru viaţa de pastoraţie. Astfel, la întrebarea: Care sunt problemele cu care se confruntă Biserica noastră locală?, studenţii au răspuns, printre altele, că se verifică o absenţă a unităţii pe diferite planuri şi nu este conştientizată la nivel practic spiritualitatea de comuniune; comunitatea este marcată de secularism şi individualism; s-a pierdut sensul şi fundamentul ascultării în Biserică – valoarea ascultării trebuie motivată şi contextualizată „hic et nunc"; se constată indiferenţă şi dezinters faţă de aproapele, de aceea umilinţa a devenit un concept abstract; dialogul capătă accente tot mai instituţionalizate; viaţa comunitară nu este adaptată la contextul socio-cultural prezent, pentru că nu este pătrunsă de suficient spirit de sacrificiu pentru comunitate, de voluntariat şi de dorinţa slujirii celorlalţi.

În ce priveşte recomandările şi soluţionarea problemelor, studenţii doresc ca în Biserică să fie cultivate relaţii interpersonale mai profunde, vor să fie adoptate atitudini motivate şi sincere pentru dobândirea respectului, să fie promovat mai sistematic spiritul misionar, să fie acordat un spaţiu mai larg autoafirmării, să fie organizate întâlniri spirituale şi teologice mai dese cu toţi membrii comunităţii şi cu preoţii din dieceză, să fie acordată mai multă atenţie carismelor şi altele asemenea.

În fine, având în vedere această legătură dintre angajarea teologică, sub toate aspectele ei – ştiinţifice, existenţiale, spirituale etc. – şi lucrările sinodului, am adunat în paginile acestui număr din revista „Dialog teologic" mai multe contribuţii cu caracter teologic în sens restrâns, animaţi de dorinţa de a asigura o bună reuşită a sinodului diecezan, care trebuie să folosească, să încurajeze, să valorifice cercetarea teologică atât acum, în timpul lucrărilor, cât şi după terminarea lor.

Referitor la conţintul teologic al volumului de faţă, trebuie spus că, în ansamblu, el propune o metodă de a face teologie: principiile hermeneutice de înţelegere a realităţilor sacre (în cazul nostru, realitatea Bisericii) sunt mereu aceleaşi, rămân aşa cum le-au formulat Sfânta Scriptură, conciliile ecumenice şi sfinţii părinţi, dar realităţile la care se aplică sunt diferite. Cu alte cuvinte, teologia se face în orizontul tradiţiei vii a Bisericii, într-o legătură interioară strânsă cu adevărurile dogmatice şi cu istoria, atât la propriu, cât şi la figurat. Astfel, dacă

reflecţiile ecleziologice semnate de B. Forte şi de Şt. Lupu au un caracter mai teoretico-dogmatic, de întemeiere teologică, cele aparţinând lui E. Dumea, A. Despinescu, L. Farcaş şi A. Moraru au un caracter pratic, ilustrând concret raportul dintre teologie şi istorie.

În legătură cu cercetările teologice semnate de profesorii de la Institutul Teologic din Iaşi, merită subliniat un lucru, şi anume că ele provin din perioada premergătoare convocării Sinodului Diecezan de la Iaşi din 2001. Este o dovadă în plus a modului în care lucrează providenţa care, pe căi mai puţin accesibile nouă oamenilor, a inspirat pe unii dintre slujitorii Bisericii noastre, în locuri şi timpuri diferite, să acorde mai multă atenţie identităţii şi misiunii Bisericii, pregătind cumva momentul solemn pe care îl celebrăm acum.

Dar mai trebuie remarcat ceva, şi anume că sinodul este angajant la toate nivelurile: pentru unii este interesant, pentru alţii e destul de greu, însă pentru toţi pare să fie un moment frumos, edificator, fiindcă oferă posibilitatea de a păşi pe urmele lucrării Sfintei Treimi în viaţa Bisericii noastre locale şi de a admira minunile de har pe care Duhul Sfânt le-a înfăptuit în mai multe generaţii de catolici din Moldova. Fără îndoială, sinodul este o şansă de har, este o trecere a Duhului lui Dumnezeu prin viaţa creştinilor din Dieceza de Iaşi. Într-adevăr, Biserica este un drum împreună al poporului lui Dumnezeu ieşit în pustiul istoriei pentru a purta ocara Celui Răstignit, dar şi speranţa învierii lui. Dar pelerinii trebuie să se oprească din când în când, pentru a-şi reface forţele. Cu acest prilej au loc acţiuni de verificare a bagajelor – ce e în plus, ce e în minus; ce ajută, ce deranjează mersul mai departe –, se controlează direcţia de mers, acţiuni care în termeni creştini se numesc purificare, convertire, „metanoia”. Chiar dacă împrejurările istorice nu au fost mereu favorabile vieţii catolicilor din Moldova, unitatea ontologică dintre Cristos şi Biserică garantează direcţia bună şi mersul constant al Bisericii pe drumurile istoriei, mai ales atunci când credincioşii laici şi preoţii sunt însufleţiţi de credinţa în Sfânta Treime şi de pasiunea pentru Biserica lui Cristos.

În fine, aşa cum cercetarea teologică a anticipat momentele sinodale pe care le trăim acum, sperăm ca, după terminarea lor, ea să continue cu mai mult elan ceea ce s-a început deja, prelungind în rugăciune, studiu şi meditaţie deciziile care se vor lua spre binele şi mântuirea tuturor membrilor Bisericii noastre locale.

COMUNICĂRI

EUHARISTIA ŞI BISERICA, COMUNIUNE ŞI MISIUNE[1]

Bruno FORTE
Universitatea din Napoli

Biserica se naşte din Sfânta Treime, în misterul şi memorialul pascal

Dacă, întru Isus Cristos, „cerul a coborât pe pământ şi s-a înrădăcinat aici" (Hegel), atunci cine îl urmează pe el aparţine în mod inevitabil la două lumi şi celebrează în trupul lui întâlnirea a două feluri de fidelitate: fidelitatea faţă de cer şi cea faţă de pământ, dorul de „patrie" şi dragostea de „pământul străin". De aceea, poporul creştinilor este solidar cu toţi oamenii de pe pământ şi, în acelaşi timp, este în pelerinaj spre ţinta făgăduită, este un popor care umblă prin pustiu, fiind chemat mereu să iasă „în întâmpinarea lui, în afara tabere, purtând ocara lui, pentru că nu are aici cetate stătătoare, ci o caută pe aceea care trebuie să vină" (cf. *Evr* 13,13-14). Misiunea lui constă în a păstra vie aşteptarea veghetoare şi angajantă a lucrurilor noi ce au să vină, în a cânta printre neamuri intervenţiile mântuitoare ale Celui Atotputernic, deşi crucea prezentă este grea şi face ca în noaptea exilului să se audă acest geamăt: „Cum vom cânta cântarea Domnului în pământ străin?" (cf. *Ps* 137,4). Trăind în acelaşi timp darul „deja" primit şi neliniştea făgăduinţei care „încă nu" s-a împlinit, Biserica redescoperă mereu modul ei de a fi comuniune de viaţă, viaţă ce vine „de sus", ce se trăieşte după chipul lui Dumnezeu întreit prin puterea Duhului şi se înalţă spre înălţimi, spre patria care este la Tatăl. Locul unde se împlineşte această redescoperire mereu proaspătă este celebrarea Euharistiei: în ea, Biserica aminteşte desăvârşit începutul ei şi ţinta făgăduită. Această amintire nu trebuie înţeleasă în sensul slab al categoriei occidentale, care indică mişcarea ce porneşte din prezent şi ajunge în trecut printr-un fel de lărgire a spiritului („extensio animi ad praeterita"), ci exact în sens invers, aşa cum spune „memorialul" biblic, „anàmnesis, mnemósunon, zikkaron, azkarah", adică mişcarea ce porneşte din trecut şi ajunge în prezent, şi datorită căreia, prin puterea Duhului divin, evenimentul mântuitor unic şi definitiv devine contemporan în comunitatea care celebrează, viu şi eficient, prin ea.

---

[1] Traducere din limba italiană de W. Dancă.

În memorialul euharistic, evenimentele Paştelui nu sunt doar amintite, ci, în şi prin această amintire care celebrează, sunt aduse în prezent, actualizate; de aceea, fără să piardă ceva din caracterul lor irepetabil, ajung în acest azi concret şi-l molipsesc cu prezenţa lor, făcând din el un astăzi de har, un ceas de mântuire pentru oricine primeşte darul cu mulţumirea credinţei. Dar, totodată, amintirea evenimentului mântuitor şi izvorâtor transmite făgăduinţa conţinută în el, întărind-o; de aceea, memorialul Paştelui este şi memorialul „patriei", amintirea care anticipă ţinta ce va să vină, mereu întrevăzută şi niciodată avută pe deplin. Se întâmplă în aşa fel că, în celebrarea memorialului euharistic, Biserica se naşte, se manifestă şi creşte către împlinirea sa. Euharistia zideşte Biserica în trupul lui Cristos, iar lucrul acesta se explică prin faptul că, în Duhul Sfânt, Euharistia este pentru Biserică amintirea vie a începutului, memorialul momentului de faţă şi amintirea ce anticipă viitorul ei.

1. Euharistia este memorial al începutului şi Biserica este „de Trinitate"

Iubirea lui Dumnezeu întreit precede iubirea omului: Biserica nu este rodul trupului şi sângelui, nu este o floare apărută din pământ, ci este un dar de sus, rodul iniţiativei divine. Fiind prezentă din veşnicie în planul mântuitor al Tatălui, ea a fost pregătită de el în istoria legământului cu Israel, pentru ca, după împlinirea timpului, să se manifeste prin revărsarea Duhului (cf. *LG*, cap. I). Ca şi Domnul său, Biserica este „oriens ex alto": începutul său nu este aici jos, rod al unei convergenţe de interese umane sau al elanului vreunei inimi generoase, ci este „sus", la Dumnezeu, de unde a venit Fiul în trup, pentru a-i da viaţă trupului prin puterea vieţii trinitare, care, în acelaşi timp, moare şi transformă.

O dată cu Paştele, Duhul a intrat în mod desăvârşit şi definitiv în viaţa acestei lumi: Dumnezeu a avut „timp pentru om" (K. Barth), iar zilele omului au devenit, începând din zorile învierii, timpul intermediar, „între-timpul", care se află între prima venire a Fiului Omului şi revenirea sa în slavă, timpul Duhului, ce lucrează neobosit în istoria umană. După nimicirea Cuvântului în întunericul trupului, a urmat, conform unei puternice imagini de la sfinţii părinţi orientali, nimicirea Duhului în întunericul Miresei: din misiunea Fiului şi a Duhului s-a născut Biserica!

Această lucrare a istoriei trinitare a lui Dumnezeu în istoria lumii, provocatoare de comuniune nouă printre oameni, este actualizată în mod sublim şi, totodată, izvorâtor în evenimentul Euharistiei: în ea, Biserica se adună pentru a-şi aminti de începutul său în Paştele lui Cristos, pentru a se pregăti să primească şi să laude lucrarea Tatălui, care-l trimite pe Duhul Sfânt şi-l face prezent pe Cel Răstignit-Înviat printre ai săi. În semnul comunităţii, care se adună pentru a celebra memorialul euharistic, iniţiativa divină erupe astăzi şi aduce în prezent

evenimentele mântuirii, împlinite în mod unic şi definitiv în istoria pascală a Nazarineanului. În actul însuşi prin care Biserica face Euharistia, Euharistia face Biserica, punând-o în condiţia sa întreită de mister, dar şi de misiune.

a) Biserica este mister

În primul rând, amintirea euharistică a începutului constituie Biserica în realitatea sa de mister. Fiind rod al iniţiativei lui Dumnezeu întreit, natura profundă a Bisericii euharistice nu este la îndemâna oricărui om, Biserica este trupul „mistic" (adică „in mysterio") al lui Cristos. În conformitate cu ideea biblică paulină, „mister" este planul divin de mântuire, care se înfăptuieşte în istorie, fără ca totuşi să fie cuprins de coordonatele acestei lumi: chiar dacă este adevărat şi niciodată nu trebuie neglijat faptul că Biserica este o realitate prezentă printre alte realităţi prezente ale istoriei; de asemenea, este la fel de adevărat că Biserica este locul unui alt fel de Prezenţă, amintire vie a Aceluia care, după ce a intrat în istorie, nu se lasă cuprins de ea. Biserica, născută în memorialul Paştelui, vine din altă parte: cine vrea să o măsoare şi să o definească cu schemele analogiei de pe acest pământ, cine nu vrea să vadă altceva în ea decât o putere printre alte puteri ale istoriei umane, nu-i va cunoaşte niciodată inima. „Fericiţi cei chemaţi la Cina Domnului": pentru cel care răspunde la această invitaţie, o altă lume apare în această lume, Duhul intră în trup, îl ucide şi-l învie la o viaţă nouă, de neimaginat. Acest loc de întâlnire a lumilor, acest pământ străin şi, totuşi, familiar, această intersecţie a unui plan cunoscut cu un altul necunoscut şi puternic este „misterul" euharistic din care se naşte „misterul" Bisericii, cortul lui Dumnezeu printre oameni, bucată de trup şi de timp, unde Duhul Celui Veşnic şi-a stabilit locuinţa! Cine vorbeşte despre Biserică şi neglijează această dimensiune originară şi izvorâtoare, cine descrie chiar şi în detaliu structura sa interioară şi relaţiile pe care ea le întreţine cu puterile active în istorie, dar uită să prezinte plinătatea originii sale euharistice şi ignoră astfel cealaltă dimensiune, deoarece este necunoscută şi imprevizibilă, gândeşte „în felul oamenilor", nu „în felul lui Dumnezeu".

De aceea, reflecţia despre Biserică de la Conciliul al II-lea din Vatican se deschide cu un capitol care poate fi considerat cheia de lectură a tot ceea ce urmează: „De Ecclesiae mysterio", Biserica este o taină! În centrul acestui capitol, se vorbeşte despre amintirea euharistică a începutului, din care se naşte şi în care se manifestă Biserica:

> Ori de câte ori se celebrează pe altar jertfa crucii, în care „Cristos, Paştele nostru, a fost jertfit" (cf. *1Cor* 5,7), se împlineşte opera răscumpărării noastre. Totodată, prin sacramentul pâinii euharistice, este reprezentată şi realizată unitatea credincioşilor, care formează un singur trup în Cristos (cf. *1Cor* 10,17). Toţi oamenii sunt chemaţi la această unire cu Cristos care este Lumina lumii, de la care venim, prin care trăim, spre care tindem (*LG* 3).

„Misterul”, ca plan divin de mântuire ce se împlineşte în istorie, este oferit şi manifestat într-o modalitate mai intensă în evenimentul euharistic, memorialul crucii şi al învierii lui Cristos, Paştele nostru, izvorul ce formează trupul său eclezial!

b) Biserica este dar

În al doilea rând, amintirea euharistică a începutului pune în lumină faptul că Biserica este dar: fiind trup dăruit de Domnul, Biserica nu se inventează sau se produce, ci se primeşte. Nu este rodul oboselii omului, ci oferirea liberă şi gratuită a unui har, care nu este nici meritat şi nici merituos. Biserica euharistică se naşte din acceptare şi din mulţumire: „Cu adevărat vrednic şi drept, de cuviinţă şi mântuitor lucru este, să-ţi aducem mulţumiri pururea şi în tot locul ţie, Doamne, Părinte sfânt, prin Domnul nostru Isus Cristos...” Acolo unde Tatăl este adorat în aşteptare statornică, acolo unde se celebrează mulţumirea în amintirea puternică ce reactualizează prezenţa Celui Răstignit-Înviat printre ai săi, acolo erupe Duhul şi formează, distrugând şi mângîind, familia fiilor lui Dumnezeu: lucrul acesta fundamentează în Biserică exigenţa unui stil de viaţă contemplativ şi euharistic.

Amintirea începutului, trăită în Euharistie, subliniază faptul că Biserica nu se zideşte prin bogăţia mijloacelor umane sau, s-ar putea spune, că Biserica se formează nu în ciuda, ci tocmai prin lipsa de mijloace umane! După cum „acele mâini străpunse de cuie ale lui Isus pe Cruce au făcut mai mult pentru slava Tatălui şi mântuirea noastră decât aceleaşi mâini care porunceau vântului şi mării”, tot la fel, mâinile ridicate spre cer ale unui popor, înainte de toate, capabil să laude şi să mulţumească, vor face mai mult pentru venirea împărăţiei decât aceleaşi mâini care ar presta vreo muncă oarecare, dar ar fi fără suflet. Atât în fiinţa, cât şi în lucrarea Bisericii euharistice, primul loc îi revine lui Dumnezeu: numai lui i se cuvine slava, numai de la el se aşteaptă mântuirea. Fiindcă se naşte din Euharistie, Biserica este reprezentată fidel în sfânta Fecioară Maria, „typos”-ul şi modelul său, a cărei maternitate feciorelnică este semnul acceptării curate şi al harului curat, prin care Dumnezeu intervine în timpul oamenilor.

c) Biserica este angajare

În al treilea rând, amintirea euharistică a începutului subliniază angajarea istorică a Bisericii, trupul lui Cristos dăruit pentru cei mulţi: după cum Cuvântul s-a făcut trup, pătrunzând până la capăt în contradicţia existenţei umane şi în moarte, după cum Cel Răstignit-Înviat în evenimentul euharistic devine contemporan cu toate situaţiile umane pentru a le comunica puterea sa de reconciliere şi de viaţă, la fel, Biserica, născută din Paştele euharistic, trebuie să fie prezentă în toate durerile umane, acolo unde este foame de dreptate şi de eliberare, aducând cu sine puterea de schimbare a Răscumpărătorului omului. Caracterul contemplativ şi euharistic al fiinţei şi al lucrării ecleziale nu

poate să însemne fugă de lume sau frică de a se angaja în mijlocul ei: dacă Dumnezeul Bisericii a pătruns cu totul în interiorul vieţii umane, Biserica lui Dumnezeu nu poate să rămână spectatoare în faţa istoriei. Slava lui Dumnezeu se celebrează acolo unde este promovată viaţa omului: „Gloria lui Dumnezeu este omul viu” (sfântul Irineu de Lyon). Nu există nici o situaţie umană, în special când este vorba de suferinţă şi de sărăcie, care să nu poată fi adusă în amintirea euharistică a eliberării pascale şi, în consecinţă, nu există nici o situaţie umană faţă de care Biserica să se poată considera străină: misiunea ei constă în a fi de faţă participând la aceste situaţii, participare care izvorăşte şi se exprimă în ospăţul euharistic, unde cei mulţi se hrănesc dintr-o singură pâine. Amintirea puternică a reconcilierii dă naştere unei Biserici care merge împreună cu oamenii, care poate să-i ofere Tatălui lacrimile şi nemulţumirile vieţii lor zilnice şi, totodată, poate să le vestească profetic o altă dimensiune, adică orizontul împărăţiei care vine, contestare şi răsturnare a miopiei calculelor şi a pretenţiilor nefondate ale lumii acesteia. O Biserică ce vesteşte, o dată cu solidaritatea, bucuria şi speranţa ce provin din acel „da” spus oamenilor de către Dumnezeu în Isus Cristos; şi, totodată, o Biserică liberă şi contrară compromisurilor pe care le face logica puterii timpului de faţă, martoră a acelui „nu” prin care Dumnezeu i-a judecat în crucea lui Cristos pe toţi cei care au răstignit de-a lungul istoriei. Săracă şi slujitoare, glas al oamenilor către Dumnezeu şi glas al lui Dumnezeu către oameni în inima istoriei: aşa arată Biserica euharistică, ce se naşte „de sus”, în amintirea eficace a originii sale pascale, fără încetare formată de către Duhul Sfânt în trupul lumii noastre.

2. Euharistia este ospăţ pascal şi Biserica este „communio sanctorum”

Venind de sus, Biserica este născută şi manifestată de către memorialul euharistic în timpul prezent al istoriei ca o comuniune de viaţă în Duhul Sfânt. Fiind împăcaţi cu Dumnezeu şi, între ei, în Cristos prin reprezentarea sacramentală a evenimentului pascal, credincioşii formează un singur trup în el: participarea comună la aceeaşi pâine realizează unitatea trupului eclezial, deoarece acea singură pâine este sacramentul lui Cristos mort, glorificat şi făcător de pace.

> În frângerea pâinii euharistice, făcându-ne realmente părtaşi la trupul Domnului, suntem ridicaţi la comuniunea cu el şi între noi. „Întrucât este o singură pâine, un trup suntem şi noi, cei mulţi, căci toţi ne împărtăşim dintr-o singură pâine” (*1Cor* 10,17). Astfel, noi toţi devenim mădulare ale acestui trup (cf. *1Cor* 12,27) „şi fiecare în parte suntem mădulare unii altora” (*Rom* 12,5) (*LG* 7).

Fiind amintirea originii pascale a Bisericii, Euharistia este şi amintirea care zideşte prezentul eclezial, eveniment în care, între-timpul de la început şi timpul de la sfârşit, comuniunea de viaţă în Cristos se

naşte în timpul de faţă şi se exprimă în comunitatea poporului care este pe cale. Un cuvânt mai vechi şi puternic al credinţei transmite această natură euharistică a Bisericii „dintre cele două feluri de timp”: este vorba despre expresia folosită în Simbolurile cele mai vechi, care se găseşte după menţionarea Duhului Sfânt şi a sfintei Biserici catolice, adică „sanctorum communio”. Această expresie cuprinde trei sensuri sau niveluri de adâncime, care, având în vedere ordinea termenilor („Spiritus, ecclesia, sanctorum communio”), pot fi folosiţi pentru a caracteriza Biserica, formată în timpul de faţă de către memorialul euharistic. Primul sens atinge nivelul cel mai adânc al acestei „memoria ecclesiae”: Biserica este „communio Sancti”, comuniune cu Duhul lui Cristos. În al doilea rând, „communio sanctorum” vorbeşte despre comuniunea realităţilor sacramentale, prin mijlocirea cărora Duhul se dăruieşte. În sfârşit, expresia (cu semnificaţia de genitiv plural personal) face trimitere la comuniunea sfinţilor, comunitatea oamenilor renăscuţi prin Duhul Sfânt pentru viaţa veşnică.

a) Icoana Treimii: „perihoreza” eclezială

Deoarece se naşte în timpul de faţă în virtutea memorialului euharistic, Biserica este, înainte de toate, „communio Sancti”, comunitatea Duhului lui Cristos, „trupul lui spiritual” (adică „in Spiritu Sancto”). Ea este locul întâlnirii nemaipomenite dintre lumea Duhului şi lumea oamenilor şi, în consecinţă, fiind cu totul cufundată în istoria şi rănile existenţei umane, ea este chemată să ducă în interiorul lor vestea şi darul lumii celei noi a lui Dumnezeu revelat în Isus Cristos, făcându-l prezent în toate timpurile şi situaţiile, ea este întâlnirea Duhului şi a trupului, a lui Dumnezeu şi a oamenilor, care s-a actualizat în Cristos. Biserica născută din memorialul euharistic este, în felul acesta, templul Duhului, trupul lui Cristos, „poporul adunat de către unitatea dintre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt”, este „icoana” vie a Treimii în timp, misterul comuniunii „catolice” care-i uneşte pe cei ce sunt diferiţi în adâncimea unei unităţi şi a unui schimb asemănător aceluia care se înfăptuieşte în viaţa divină prin locuirea reciprocă a Persoanelor (una într-alta – „perihoreză”).

Această Biserică catolică se actualizează în adunarea euharistică a Bisericii locale, unde unitatea poporului lui Dumnezeu, întemeiată în consacrarea baptismală săvârşită de către Duhul Sfânt, se manifestă prin participarea tuturor şi a fiecăruia în parte, după darul primit, la slujirea de conducător a episcopului:

> Această Biserică a lui Cristos este cu adevărat prezentă în toate comunităţile locale legitime ale credincioşilor, care, adunate în jurul păstorilor lor, sunt şi ele numite, în Noul Testament, „Biserici”. Ele sunt, acolo unde se află, poporul cel nou, chemat de Dumnezeu în Duhul Sfânt şi cu deplină convingere (cf. 1Tes 1,5). În ele, prin predicarea evangheliei lui Cristos, se adună credincioşii şi se celebrează misterul Cinei Domnului, „pentru ca, prin trupul şi sângele Domnului, să fie strâns unită toată

frăţietatea trupului". Orice comunitate adunată în jurul altarului, sub conducerea sacră a episcopului, este simbolul acelei iubiri şi „unităţi a trupului mistic în afara căreia nu există mântuire". În aceste comunităţi, adesea mici, sărace, izolate, este prezent Cristos care, prin puterea sa, adună Biserica, una, sfântă, catolică şi apostolică (LG 26).

În această lumină nu se poate vedea vreo opoziţie între Biserica locală, reprezentată de episcopul său, şi Biserica universală, reprezentată de episcopii în comuniune cu episcopul Romei: în realitate, dacă fiecare episcop reprezintă Catholica realizată în Biserica particulară condusă de el, ansamblul episcopilor uniţi în jurul papei şi sub conducerea sa reprezintă Biserica universală, Catholica, întrucât este realizată peste tot pe pământ, exprimată în comuniunea euharistică a diferitelor Biserici între ele. După cum Euharistia este una şi unică în toate adunările în care este celebrată, chiar dacă în fiecare dintre ele este prezentă şi participată în mod concret, la fel, misterul Catholica este unul şi unic în toate realizările sale locale sau particulare, chiar dacă în fiecare dintre acestea unitatea Bisericii se prezintă sub aspectul concret al relaţiilor istorice. Această unitate „perihoretică" este înfăptuită de către un singur şi acelaşi Duh Sfânt, care lucrează în fiecare Euharistie pentru a sfinţi darurile şi a da naştere „împărtăşirii sfinţilor" în Biserica locală şi în împărtăşirea Bisericilor: cine trăieşte în Duhul Sfânt trăieşte această împărtăşire catolică, are în el simţul Bisericii, pe care o iubeşte şi o mărturiseşte ca mamă a harului. În sensul acesta, Euharistia este marea şcoală a unităţii, culmea manifestării şi izvorul comuniunii ecleziale.

b) Biserica întreagă este carismatică

După cum Cristos Isus l-a primit şi l-a dăruit pe Duhul Sfânt, la fel, „printr-o analogie nu lipsită de valoare" (*LG* 8), şi Biserica născută şi exprimată de către Euharistie primeşte şi-l dăruieşte pe Duhul Sfânt:

> Duhul locuieşte în Biserică şi în inimile credincioşilor ca într-un templu şi în ei se roagă şi dă mărturie despre înfiere. El călăuzeşte Biserica spre tot adevărul, o uneşte în comuniune şi slujire, o înzestrează şi o conduce cu diferite daruri ierarhice şi carismatice şi o împodobeşte cu roadele sale. Cu puterea evangheliei, el întinereşte Biserica, o reînnoieşte fără încetare şi o duce la unirea desăvârşită cu Mirele ei (*LG* 4).

Primind Duhul prin Cristos de la Tatăl, Biserica este chemată să-l dăruiască: misiunea sa se rezumă la mandatul de a conduce întregul univers la Tatăl prin Cristos în Duhul Sfânt. Ea este semnul şi instrumentul sau, mai bine zis, sacramentul prin care Duhul Sfânt realizează unitatea oamenilor cu Dumnezeu şi între ei.

Biserica euharistică îl *primeşte pe Duhul Sfânt*: ea este locul eruperii darului lui Dumnezeu în timp. Ca şi sfânta Fecioară Maria, ea este încontinuu şi într-un mod nou acoperită de umbra Duhului Sfânt pentru a zămisli în istorie Cuvântul divin. Viaţa creştină care s-a născut

în sânul Bisericii-Mame este viaţă în Duhul Sfânt: „Toţi aceia care sunt călăuziţi de Duhul lui Dumnezeu, aceia sunt fii ai lui Dumnezeu” (*Rom* 8,14). Creştinul este uns cu Duhul Sfânt: în botez şi în economia sacramentală, el este modelat după Cristos şi prin el şi în el este umplut de Duhul Sfânt. Aici se află motivul profund al noutăţii creştine, al diversităţii, adică al fiinţei creştine, în raport cu devenirea pur naturală a istoriei, şi, totodată, aici este izvorul şi principiul oricărui dar şi slujiri deosebite. Aici îşi află rădăcinile unitatea şi diversitatea în Biserică, comuniunea şi organizarea ministerială. Biserica euharistică este „împărtăşirea sfinţilor” („communio sanctorum fidelium”), tocmai în sensul că cei botezaţi participă la singurul Duh Sfânt şi sunt îmbogăţiţi prin diversitatea darurilor sale. Duhul împarte neîncetat aceste daruri fiecăruia în funcţie de creativitatea Duhului, de el sunt împărţite cu o bogăţie îmbelşugată şi îndreptate spre creşterea întregului trup al lui Cristos: „Şi arătarea Duhului i se dă fiecăruia spre folosul tuturor” (*1Cor* 12,7). De aceea, fiecare creştin este un „carismatic”, chemat să dea mărturie şi să primească darul lui Dumnezeu: fantezia Duhului este inepuizabilă şi neobosită este lucrarea lui.

c) Biserica întreagă este ministerială

Biserica euharistică îl *dă pe Duhul Sfânt*: ea este semnul şi instrumentul privilegiat al lucrării Duhului Sfânt în istorie; este sacramentul lui Cristos, aşa cum Cristos este sacramentul lui Dumnezeu; este trupul său viu şi dătător de viaţă. Acest caracter sacramental al întregii Biserici se manifestă în două feluri privilegiate: în cuvântul lui Dumnezeu, care, răsturnând lucrurile şi iluminând-le, cheamă la mântuire, şi în sacramentul lui, concentrarea maximă de cuvânt divin, reactualizarea misterului pascal al lui Cristos în viaţa oamenilor. Cuvântul şi sacramentul se întâlnesc în Euharistie şi în Euharistie sunt prezente în gradul cel mai ridicat: memorialul Paştelui lui Cristos, reactualizarea acestuia în locuri şi timpuri diferite, adică Euharistia îi împacă pe oameni cu Dumnezeu şi între ei. Este „sacramentum unitatis”, pâinea unică din care se naşte unicul trup al lui Cristos, care este Biserica, prin puterea Duhului. Cuvântul şi pâinea sunt în Euharistie sacramentul din care se naşte comuniunea eclezială: Euharistia face Biserica, împărtăşire din realităţile sfinte dăruite în memorialul euharistic („communio sanctorum sacramentorum”).

Dacă Euharistia face Biserica, atunci şi Biserica face Euharistia: cuvântul nu poate fi proclamat, dacă nu este cineva care să-l vestească: memorialul nu poate fi celebrat, dacă nu este cineva care să-l facă din ascultare faţă de mandatul primit de la Domnul. Cuvântul şi sacramentul au nevoie de slujirea Bisericii, care înseamnă slujirea vestirii, celebrarea jertfei şi adunarea laolaltă a familiei umane risipite în unitatea poporului sfânt al lui Dumnezeu. Biserica euharistică este în întregime ministerială: este în întregime angajată în această întreită misiune profetică, sacerdotală şi regală (cf. *LG* 10.12): prin Duhul Sfânt, fiecare

botezat este făcut asemenea lui Cristos, profet, preot şi împărat, şi, în consecinţă, angajat în comuniune cu toţi să vestească prin viaţa sa cuvântul lui Dumnezeu, să celebreze memorialul Paştelui pentru a realiza în istorie dreptatea împărăţiei lui Dumnezeu ce are să vină. De aici urmează cei trei „nu" şi cei trei „da" ai Bisericii în întregime carismatică şi ministerială, care se naşte şi se manifestă în Euharistie: nici un botezat nu are dreptul la dezangajare, deoarece fiecare este înzestrat, pentru locul unde se află, cu anumite carisme ce trebuie trăite în spirit de slujire şi de comuniune. Acel „nu" spus dezangajării cere să fie tradus prin acel „da" al coresponsabilităţii. Nimeni nu are dreptul la diviziune, deoarece carismele vin de la unicul Domn şi sunt orânduite către zidirea singurului trup, care este Biserica (cf. *1Cor* 12,4-7). Acel „nu" spus diviziunii se exprimă activ prin acel „da" spus dialogului, slujirii comuniunii. În fine, nimeni nu are dreptul la oprire pe loc sau la nostalgie faţă de trecut, deoarece Duhul este mereu viu şi activ, este noutatea lui Dumnezeu, lui îi aparţine viitorul timpului. Acel „nu" spus fricii sau nostalgiei se traduce prin „da" spus speranţei şi reformei constante sub inspiraţia Duhului Sfânt, care, în economia sacramentală şi, în special, în Euharistie, acoperă fără încetare cu umbra sa Biserica, Fecioară şi Mamă.

3. Euharistia este „garanţia slavei viitoare" şi Biserica este pe drumul împărăţiei

„Adevăr vă spun, că de acum nu voi mai bea din rodul viţei până în ziua aceea când îl voi bea, nou în împărăţia lui Dumnezeu" (*Mc* 14,25): Cina euharistică, încredinţată de către Isus ucenicilor ca memorial al Paştelui său, este garanţia şi anticiparea slavei viitoare, care se va revela pe deplin când Cristos se va întoarce pentru a începe ospăţul final al împărăţiei.

Fiind amintire a începutului comunităţii ecleziale, Euharistia este totodată amintire ce anticipă destinul său viitor: ea cheamă din nou poporul lui Dumnezeu la condiţia sa de popor ieşit în pustiu, peregrin spre patria făgăduită. În Duhul Sfânt, prin Cristos, Biserica se îndreaptă spre Tatăl: ea se uită mereu la cele de sus, la slava Domnului cerului şi al pământului, care este şi împlinirea deplină a creaturii sale.

Fiind născută fără încetare din amintirea euharistică a evenimentelor mântuitoare, Biserica este îndemnată de ele să se deschidă mereu în faţa viitorului: darul „deja" primit este anticiparea şi făgăduinţa darului mai mare, care „încă nu" s-a desăvârşit. Este un dar care nu potoleşte aşteptarea, ci o răscoleşte şi o schimbă, făcând-o mai vie şi mai nerăbdătoare; este semnul patriei întrevăzute, deşi încă neluată în stăpânire, refuz al oricărei idolatrizări a prezentului pentru a se deschide la lucrurile noi ce vor să vină.

Euharistia, „sacramentum futuri", arată cum viitorul făgăduit este calitatea fiinţei şi a lucrării ecleziale, dimensiunea care atinge totul şi-i dă viaţă, amintirea sfârşitului care dă sens şi valoare fiecărui pas pe

acest drum neîntrerupt. De aici derivă trei consecinţe pentru existenţa Bisericii, care se naşte din Euharistie.

a) Biserica euharistică este „semper reformanda”

În primul rând, amintirea euharistică a sfârşitului făgăduit readuce în atenţia Bisericii sărăcia sa radicală, condiţia sa de trup al lui Cristos răstignit pentru istorie: în faţa viitorului Domnului care vine, Biserica se relativizează, descoperă că nu este ceva absolut, ci un instrument, nu un scop, ci un mijloc, popor de săraci şi de peregrini. „Viaticul”, pâinea celor care sunt pe cale („viatores”) spre pământul făgăduit, hrăneşte poporul lui Dumnezeu ca să poată aştepta în mod fidel, ca bătrânul Simeon, până trece noaptea şi apare lumina ce va lumina neamurile pentru totdeauna.

Nici o achiziţie, nici un succes nu trebuie să încetinească în comunitatea euharistică ardoarea aşteptării: orice „extaz al împlinirii” trebuie interpretat ca evadare şi trădare. Orice fel de aroganţă ce provine din faptul că s-a ajuns undeva, că s-a atins ţinta, trebuie respinsă: Biserica este „semper reformanda”, chemată la o purificare continuă şi la o reînnoire neîntreruptă, neostoită, şi care nu poate fi satisfăcută de nici o realizare umană.

Fidelitatea faţă de trecutul său izvorâtor, bogăţia credinţei primite prin mijlocirea tradiţiei neîntrerupte şi vii nu trebuie niciodată să fie confundate cu prezumţia înstăpânirii a ceva sau cu frica faţă de nou: evenimentul euharistic, în care Biserica moştenitoare şi dătătoare de credinţă se adună pentru a celebra amintirea puternică a începutului său şi a ţintei sale finale, pune în lumină faptul cum instituţia – păstrătoare şi martoră a lui „deja” – este înviorată mereu prin eruperea Duhului şi prin deschiderea faţă de acel „încă nu” al făgăduinţei.

Tradiţie şi eveniment, instituţie şi carismă se întâlnesc în memorialul pascal, unde Biserica se propune oamenilor, suspendată între trecut şi viitor, bogată numai prin sărăcia sa, ca acceptare a darului vechi şi mereu nou al lui Dumnezeu. Biserica înţelege, în felul acesta, că nu este „în stăpânirea” adevărului, ci că adevărul o stăpâneşte: uimită de misterul divin care o stăpâneşte, intuieşte faptul că trebuie să se lase tot mai mult stăpânită de Mirele ei.

Nimic nu este mai străin de stilul unei Biserici care celebrează „memoria futuri” în Cina euharistică decât atitudinea de triumfalism, de cedare în faţa seducţiei orbitoare a puterii şi a stăpânirii acestei lumi. Fiind născută la picioarele crucii şi pe cale într-o lungă Vinere Sfântă care este istoria omului, de asemenea, fiind fără încetare născută din reactualizarea euharistică a începutului său şi din anticiparea viitorului său, Biserica nu trebuie să confunde niciodată luminile şterse ale onorurilor pământeşti cu lumina care i-a fost făgăduită la Paşti. Împotriva oricărui fel de logică a acestei lumi, finalitatea Bisericii euharistice este să dispară atunci când împărăţia, prezentă în ea doar în stadiu de început, se va arăta în slavă.

b) Biserica euharistică este conştiinţa critică a istoriei

În al doilea rând, amintirea euharistică a viitorului lui Dumnezeu ajută Biserica să relativizeze măreţiile acestei lumi, să fie o slujitoare care veghează supunând totul judecăţii crucii şi învierii Domnului său. Fiind trup al lui Cristos răstignit în istorie, ea este şi trup ce răstigneşte toate miopiile istoriei. În numele ţintei sale mai mari, comunitatea euharistică va trebui să fie răscolitoare şi critică faţă de toate împlinirile mioape ale acestei lumi: prezentă în orice situaţie umană, solidară cu cel sărac şi cu cel oprimat, nu-i va fi îngăduit să identifice speranţa sa cu una dintre speranţele lumeşti.

Bineînţeles, lucrul acesta nu va însemna dezangajare sau critică ieftină: veghere care se cere de la Biserică este mult mai costisitoare şi exigentă. Este vorba, în acelaşi timp, de asumarea speranţelor umane şi de verificarea lor în lumina învierii, care, pe de o parte, susţine orice fel de angajare autentică de eliberare a omului, iar pe de alta, se împotriveşte oricărui fel de absolutizare a finalităţilor pământeşti. În acest dublu sens, speranţa Bisericii, speranţa învierii, hrănită de pâinea speranţei, garanţia slavei viitoare, este învierea speranţei: ea dă viaţă la ceea ce este stăpânit de moarte şi zdrobeşte fără milă ceea ce face cu mândrie ca viaţa să devină un idol.

Aici se află inspiraţia profundă a prezenţei creştine în diferitele împrejurări culturale, politice şi sociale: în numele „rezervei sale escatologice”, care este viitorul promis şi faţă de care Euharistia este garanţie şi anticipare, Biserica nu se poate identifica cu nici o ideologie, cu nici o putere politică, cu nici un sistem, ci trebuie să ştie să fie conştiinţa critică a tuturor, readucere în atenţie a începutului şi a sfârşitului, stimulent ca pretutindeni să fie promovată creşterea omului integral în toţi oamenii. O Biserică incomodă şi neliniştitoare, liberă şi slujitoare, nu Biserica sistemului, compromisului sau dezangajării vizibile, pe care am fi ispitiţi să o zidim. Chiar dacă ne face să fim străini şi peregrini în această lume, patria anticipată şi făgăduită în amintirea euharistică nu ne îndepărtează de realitate, ci este putere stimulatoare şi critică la angajare în favoarea dreptăţii şi a păcii în acest astăzi al lumii.

c) Biserica euharistică este martoră a frumuseţii ce mântuieşte

În sfârşit, amintirea euharistică a ţintei finale umple Biserica de bucurie: ea este popor în sărbătoare, care tresaltă deja în speranţă, aprinsă în ea prin făgăduinţa primită şi răspândită în inima sa prin frumuseţea lui Dumnezeu, oferită în Acela care este „Păstorul cel frumos” (cf. *In* 10,11). Ea este trupul în sărbătoare al lui Cristos, şi nu doar trupul său răstignit din timpul săptămânii.

În evenimentul euharistic şi în viaţa care izvorăşte din ea, Biserica descoperă că este anticipare militantă a ceea ce a fost făgăduit în învierea Celui Umilit. Nu este înfrângere, nu este victorie a morţii, care

poate să stingă în comunitatea celor credincioşi puterea speranţei, fără încetare dăruită ei de către sărbătoarea euharistică, unde ultimul cuvânt al vieţii şi al istoriei este garantat ca un cuvânt de bucurie, şi nu de durere, de har, şi nu de păcat, de viaţă, şi nu de moarte, şi unde Întregul se oferă în fragmentul frumuseţii care mântuieşte.

Asemenea pelerinilor la Muntele Sionului, creştinii sunt orientaţi spre ţinta întrevăzută, chiar dacă încă nu o stăpânesc: „M-am bucurat când mi s-a spus: «Să mergem la casa Domnului!»” (*Ps* 122,1). Bucuria lor nu se naşte din îngâmfarea de a zidi cu mâinele lor o scară spre cer, un fel de nou Turn Babel al unei lumi prizoniere sieşi. Ei răspund chemării lui Dumnezeu şi trăiesc faptul, pornind de la evenimentul euharistic, că Dumnezeu are timp pentru om şi construieşte împreună cu el casa acestuia.

În celebrarea memorialului euharistic, Ierusalimul, dorit cu dor şi aşteptat, coboară deja din cer: celor credincioşi le rămâne misiunea de a trăi misterul Adventului în inima existenţei umane. Va veni ceasul încercării şi al victoriei aparente a morţii: dar Biserica ştie că, în spatele întunericului din prezent, ca în spatele vălului semnelor euharistice, Cristos este viu şi activ. El este acela care a învins lumea: El este prezent în darul Cinei sale, izvorul nesecat al bucuriei Bisericii. Spre el, chip al eternei frumuseţi a lui Dumnezeu, se îndreaptă suspinele Bisericii când se adună pentru aducerea de mulţumire, iar el îi răspunde prin prezenţa sa şi cu făgăduinţa: „Da, vin curând” (*Ap* 22,20).

FIINȚA BISERICII
LA TEOLOGUL ORTODOX DUMITRU STĂNILOAE

Ştefan LUPU
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

În planul salvific al lui Dumnezeu, Biserica reprezintă, după Stăniloae, împlinirea economiei divine de mântuire[1]. Născută în ziua de Rusalii prin revărsarea Duhului Sfânt, ea a devenit un instrument de mântuire şi de sfinţire pentru toţi aceia care, prin credinţă, se deschid lucrării lui Cristos. În acest sens, Biserica reprezintă „unirea fără de confuzie" dintre Dumnezeu şi omenire, sau, după cum scria el însuşi în Teologia dogmatică ortodoxă,

> Biserica este un Eu uman comunitar în Hristos ca Tu, dar, în acelaşi timp, eu-ul ei este Hristos...; Biserica este imanentul care are în ea transcendentul, comunitatea treimică de Persoane plină de o nesfârşită iubire faţă de lume...; Biserica este Hristos extins cu trupul lui îndumnezeit în umanitate, sau umanitatea aceasta unită cu Hristos şi având imprimat în ea pe Hristos cu trupul lui îndumnezeit[2].

Fiind „unirea fără confuzie" dintre Dumnezeu şi omenire, Biserica are o „constituţie teandrică"[3], al cărei conţinut constă în Cristos unit, după natura sa divină, cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt şi, după natura sa umană, cu oamenii. În ce priveşte această identitate specială a Bisericii, părintele Stăniloae sublinia, într-un articol publicat în 1964, că Biserica „e o taină care nu poate fi niciodată cuprinsă complet într-o definiţie"[4]. Din această cauză, atât sfântul Paul, cât şi sfinţii părinţi ai Bisericii s-au folosit de imagini pentru a exprima caracterul mistic al

---

[1] În acest articol am reluat în traducere românească textul capitolului al III-lea din partea a II-a a tezei de doctorat pe care am susţinut-o în noiembrie 1999, la Universitatea Pontificală Gregoriana din Roma, având ca titlu „Sinodalitatea şi/sau conciliaritatea, expresie a unităţii şi a catolicităţii Bisericii, în opera teologului ortodox român Dumitru Stăniloae (1903-1993)". Teza a fost publicată în acelaşi an în limba italiană.

[2] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, Bucureşti 1978, 208.

[3] Stăniloae are o anumită reţinere în folosirea expresiei „natura teandrică a Bisericii", aşa cum face teologul grec I. Karmiris, preferând, în schimb, expresia „constituţia teandrică a Bisericii", pentru a nu lăsa impresia că, în Biserică, dumnezeirea şi umanitatea sunt unite, în sens monofizit, într-o singură natură. Cf. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 208, nota 20.

4 D. STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", *StTeol* 16 (1964) 183. În această privinţă, Stăniloae notează cu satisfacţie că şi ecleziologia catolică, începând cu Conciliul al II-lea din Vatican, a început să părăsească definiţia de natură juridică dată în trecut Bisericii, pentru a afirma acum caracterul mistic al Bisericii. Cf. *Ibidem*, nota 1.

Bisericii. Printre acestea, cea mai potrivită, după el, este cea de „trup al lui Cristos", întrucât exprimă mai bine decât celelalte faptul că, în Biserică, „suntem strâns uniți atât cu Hristos, cât şi întreolaltă"[5].

Însă imaginea Bisericii „trup al lui Cristos" nu este singura pe care o foloseşte autorul nostru pentru a exprima raportul dintre Cristos şi Biserică. Într-un articol publicat în 1966, în care tratează despre aspectul sacramental al Bisericii, părintele Stăniloae afirmă că Biserica este o „taină" sau un „sacrament":

> Dacă taina sau sacramentul în sens larg este unirea lui Dumnezeu cu realitatea văzută, în primul rând, cu realitatea umană, Biserica este ea însăşi, în totalitatea ei, o taină, un sacrament, ca extensiune şi prelungire în timp, sau ca mediu de iradiere a tainei originare, care este Hristos[6].

Dimensiunea sacramentală a Bisericii rezultă din unirea sa cu „sacramentul originar", care este Cristos. De aceea, după Stăniloae, nu se poate vorbi despre sacramente ca acțiuni ale Bisericii, fără să se vorbească despre valoarea sacramentală a Bisericii în general, întrucât aceasta se menține şi creşte, în calitatea sa de sacrament, prin intermediul acțiunilor sacramentale, şi invers: întrucât Biserica este un sacrament în totalitatea sa, există posibilitatea manifestării sale în sacramente.

> Hristos, taina originară, sacramentul originar şi izvorul a toată sacramentalitatea, îi dă Bisericii calitatea de sacrament şi o face să crească şi o menține continuu în calitatea de sacrament, prin taine ca acte, unificând cu sine sau cu trupul său tainic, care e Biserica, noi mădulare şi menținându-le şi întărindu-le în această unitate pe cele existente[7].

Biserica „trupul lui Cristos" şi Biserica „sacrament al lui Cristos" sunt principalele imagini pe care părintele Stăniloae le foloseşte pentru a descrie ființa Bisericii. Celelalte imagini, de altfel, foarte dragi sfinților părinți ai Bisericii, ca, de exemplu, cea de „templu" sau de „mireasă", se pare că nu au atras atenția autorului nostru, chiar dacă trebuie să spunem că ele apar din când în când, ici şi colo, în scrierile sale.

Ținând cont de aceste precizări, să contemplăm împreună cu Stăniloae această „locuință" a lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor, pornind tocmai de la aceste imagini.

---

[5] D. STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", 183.

[6] D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", *StTeol* 18 (1966) 531-532.

[7] D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 532. Este interesant de notat că, în acest articol, vorbind despre sacramentalitatea Bisericii, Stăniloae face deseori referire la teologi catolici, ca, de exemplu, O. Casel: „Cristos, Dumnezeu-Om, este misterul originar [das Urmysterium] (...) Prin Cristos şi Biserica este unită «fizic» cu el, mister", O. CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, 225. Dar şi la Conciliul al II-lea din Vatican, care spunea întocmai: „cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis" (*LG* 1).

1. Biserica, locuința lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor

Fiind „locuința" sau „cortul" pe care Dumnezeu l-a fixat în mijlocul oamenilor pentru a-i face să participe la viața sa, Biserica are un dublu fundament: unul divino-trinitar şi celălalt natural-uman.

1.1. Fundamentul divino-trinitar al Bisericii

Primul fundament al Bisericii, cel intratrinitar, nu trebuie căutat, declară autorul nostru, într-o realitate divină distinctă de persoanele divine, ci tocmai în misterul însuşi al vieții comune a persoanelor divine. Şi acest fundament trebuie înțeles „nu numai în sensul că relațiile trinitare divine sunt un model al relațiilor dintre oameni şi Biserică, ci şi în sensul că ele sunt o putere care produce şi adânceşte aceste relații, care se manifestă în ele"[8].

Între persoanele divine există relații de unire şi de iubire care se extind apoi şi în viața Bisericii: „Ca toți să fie una, după cum tu, Tată, eşti în mine şi eu în tine, pentru ca şi ei să fie una în noi" (*In* 17,21). După Stăniloae, această relație de unitate dintre Tatăl şi Fiul este, pe de o parte, model pentru unirea ce trebuie să se realizeze între oameni şi, pe de altă parte, principiul interior al acestei uniri, în sensul că oamenii pot să realizeze unirea între ei numai după ce s-au unit cu acel „noi" al persoanelor divine. De aceea, unitatea membrilor Bisericii devine tot atât de profundă pe cât este cea dintre persoanele trinitare, chiar dacă această unitate este o unitate care se realizează „după har", şi nu „după natură".

Unitatea membrilor Bisericii este ridicată la nivelul unității trinitare prin intermediul Fiului. Într-adevăr, la întrupare, „Fiul se uneşte după har atât de mult cu oamenii, precum este unit după ființă cu Tatăl, având față de ei aceeaşi iubire. Şi, desigur, Fiul, adunând în sine pe oameni, Tatăl iubindu-l pe Fiul, îi iubeşte şi pe ei cu aceeaşi dragoste"[9].

Motivul pentru care iubirea intratrinitară devine principiul constitutiv al Bisericii prin intermediul Fiului constă, după Stăniloae, în faptul că Fiul, prin întrupare şi recapitularea tuturor lucrurilor în el, îi face pe oameni să participe la aceeaşi iubire a Tatălui de care se bucură şi el ca om. Aceasta înseamnă că Tatăl îi iubeşte pe oameni cu aceeaşi iubire cu care îl iubeşte pe Fiul, şi oamenii îl iubesc pe Tatăl cu aceeaşi iubire a Fiului. Desigur, oamenii participă la iubirea trinitară nu în baza

---

[8] D. STĂNILOAE, „Sinteză ecleziologică", *StTeol* 7 (1955) 270.

[9] D. STĂNILOAE, „Sinteză ecleziologică", 270. În aceste afirmații, Stăniloae urmează gândurile sfântului Ciril de Alexandria care, în *Discursurile* 45 şi 52, spunea că Fiul lui Dumnezeu, întrupându-se, se bucură chiar şi ca om de aceeaşi iubire a Tatălui pe care o avea mai înainte de întrupare, dar pe care acum o revarsă şi asupra acelora ce sunt uniți cu el.

naturii lor, ca şi cum ar fi egali în dumnezeire cu Tatăl, ci o primesc „după har", adică în dar. Prin urmare, fundamentul divin al Bisericii nu este constituit numai de Sfânta Treime, în general, ci şi de Fiul, în particular.

Explicarea acestei afirmaţii e găsită de autorul nostru în reflecţia pe care sfântul Grigore de Nyssa o face despre rămânerea lui Moise pe Muntele Sinai[10]. Lui Moise, care a intrat în negurile divine pe Muntele Sinai, afirmă părintele Bisericii, i-a fost descoperit modelul cortului şi al templului pământesc, şi acest cort, care este Cristos, în calitate de putere şi înţelepciune a lui Dumnezeu, are o legătură deosebită cu Biserica Fiului lui Dumnezeu.

După Stăniloae, două sunt motivele pentru care sfântul Grigore de Nyssa îl consideră pe Fiul ca model al cortului. Întâi de toate, pentru că Fiul este modelul omului, care reprezintă cortul pământesc. Acest cort, ruinat de omul care a părăsit cortul ceresc, a fost refăcut de Fiul lui Dumnezeu, care, la întrupare, a unit din nou cortul pământesc cu cel ceresc. În al doilea rând, pentru că Fiul lui Dumnezeu, care reprezintă cortul ceresc, a pus cortul său în omenire. Desigur, imaginea cortului nu este în totalitate potrivită pentru a exprima realitatea divină, însă reuşeşte să ne facă să înţelegem energia care pătrunde tot ceea ce există şi locul unde locuieşte plinătatea dumnezeirii. Acest cort are, în afară de aceasta, o legătură şi cu Preasfânta Treime, întrucât în Fiul este Tatăl şi Duhul Sfânt. Calitatea de cort sau de templu este, în sfârşit, mai proprie Fiului, „atât pentru că în el s-au făcut toate şi în el se vor readuna toate, cât şi pentru că omul, care e şi el un templu, templul văzut, are o conformitate deosebită cu Fiul, legând şi el, prin cugetare şi prin lucrare, totul cu sine"[11].

Prin urmare, fundamentul divin al Bisericii se află în Dumnezeu, şi aceasta din două motive: mai întâi, pentru că Preasfânta Treime este comuniunea perfectă de persoane şi, al doilea, pentru că Fiul este „locaşul" de unde provin şi în care sunt chemate să se reunească toate creaturile. Astfel, fundamentul divin al Bisericii poate fi înţeles în două sensuri: cel de comuniune şi cel de locaş. În primul sens, fundamentul divin al Bisericii este constituit de Treimea imanentă; în al doilea sens, acest fundament este constituit de Treimea economică, deoarece în ea va fi recapitulată întreaga creaţie. Iar aici, un rol deosebit îi revine Fiului, întrucât el este acela care realizează, atât în opera creaţiei, cât şi în cea a mântuirii, legătura dintre Dumnezeu şi lume. Între aceste două semnificaţii, însă, există o strânsă legătură: „Prin Fiul ca locaş, oamenii sunt atraşi în viaţa Sfintei Treimi ca o comuniune, devenind ei înşişi comuniune. Prin Fiul, se extinde dragostea intratreimică între oameni, sau sunt ridicaţi ei la ea"[12].

---

[10] GRIGORE DE NYSSA, *Vita Moysis*: PG 44, 381.
[11] D. STĂNILOAE, „Sinteză ecleziologică", 272.
[12] D. STĂNILOAE, „Sinteză ecleziologică", 273.

Acest raport dintre cele două aspecte ale fundamentului divin al Bisericii are, după părintele Stăniloae, o anumită rezonanță chiar şi în experiența umană. Omul, fiind şi el creat ca „templu", după imaginea Fiului, nu a fost creat ca persoană solitară, ci ca membru al unei comunități umane.

> Omul e biserică nu numai în sensul de locaş, ci şi în sensul de membru al comunității, sau e locaş în sensul că e destinat să facă loc în sine semenilor săi, că nu poate exista ca locaş gol: locaşul e loc de împreună viețuire şi, fără aceasta, locaşul nu-şi împlineşte rostul de locaş. Astfel, şi Fiul, fiind model al omului locaş, e, în acelaşi timp, membru al unei comunități treimice, e locaş ce îi are în sine pe Tatăl şi pe Duhul Sfânt. Precum omul nu poate fi conceput ca existând singuratic, aşa, nici Fiul nu poate fi conceput decât în unire cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt[13].

1.2. Fundamentul natural-uman al Bisericii

Prin Fiul lui Dumnezeu, iubirea intratrinitară îşi stabileşte locuința în mijlocul oamenilor, mai întâi prin creație şi, apoi, prin întruparea, pătimirea şi învierea lui Isus Cristos. Însă dacă fundamentul divin se reflectă în natura umană, atunci putem vorbi şi de un fundament natural-uman al Bisericii.

În acest sens, teologul român afirmă că o primă Biserică se afla deja în paradisul pământesc, cu primii oameni, întrucât creația este deja o pregătire a Bisericii. După păcatul primilor oameni, Dumnezeu a pus bazele acelei realități care a fost numită „Biserica vechii alianțe". Cu toate acestea, şi în lumea păgână a continuat să existe o „sterilă Biserică păgână", deoarece, după păcatul şi distrugerea primei Biserici, în om a mai rămas o idee despre chemarea sa şi, totodată, ideea despre Biserică, chiar dacă aceasta era simțită mai curând ca o „obsesie" decât ca o realitate. Toate aceste forme de Biserici vor ajunge la plinătatea lor în Biserica fondată de Dumnezeu în Isus Cristos, în ziua de Rusalii.

Fundamentul natural-uman al Bisericii, sau, mai bine zis, fundamentul eclezial al naturii omeneşti, ca reflex al fundamentului divin al Bisericii, după părintele Stăniloae, constă „în unitatea firii şi în pluralitatea persoanelor care rămân în această unitate"[14]. E adevărat că păcatul a rupt această unitate naturală, transformând persoanele, care la început erau unități intercomunicante, în indivizi, adică în „unități" dominate de dorința de a rupe legătura naturală dintre ele, însă nu a putut s-o distrugă în totalitate.

Deşi prezentă în creație, Biserica nu putea fi constituită numai de elementul natural-uman, ci „din întâlnirea naturalului cu supranaturalul,

---

[13] D. STĂNILOAE, „Sinteză ecleziologică", 273.
[14] D. STĂNILOAE, „Sinteză ecleziologică", 273.

a omenescului cu dumnezeiescul”[15]. Cu alte cuvinte, elementul uman trebuia mai întâi să intre în „locuinţa cerească” a Fiului, pentru a deveni apoi, împreună cu acesta, Biserică. În opinia autorului nostru, acesta este motivul pentru care autorul *Apocalipsului* vede Biserica precum Cetatea sfântă, Ierusalimul ceresc, care coboară din înălţime şi care îşi va dezvălui în mod complet strălucirea sa numai la sfârşitul veacurilor, atunci când elementul divin va fi transfigurat în întregime elementul uman (cf. *Ap* 21,2).

1.3. Fiinţa teandrică a Bisericii

Dacă Biserica este constituită din unirea elementului divin cu cel uman, aceasta înseamnă că fiinţa Bisericii este teandrică. Fiinţa teandrică a Bisericii, după părintele Stăniloae, trebuie înţeleasă în sensul că,

> numai în Fiul cel întrupat, temeiul intratreimic al Bisericii se întâlneşte cu aspiraţia umanităţii după ea, împlinind-o, dragostea intratreimică se comunică real oamenilor şi unirea între Tatăl şi Fiul devine unire între Tatăl şi oameni în Hristos prin Duhul Sfânt, sau comuniunea treimică devine şi comuniune între Dumnezeu şi oameni[16].

Primul pas pentru „a extinde” viaţa trinitară în lume şi pentru a înălţa omenirea în „locuinţa cerească” a fost făcut de Fiul lui Dumnezeu la întruparea sa, când dumnezeirea s-a unit hipostatic cu natura umană. Planul divin, însă, a fost dus la împlinire în ziua Rusaliilor, când

> o seamă de persoane umane au devenit şi ele locaşuri ale Duhului Sfânt, precum e Fiul ca persoană treimică din veci şi precum a devenit şi ca om în mod deplin de la înălţarea la dreapta Tatălui. Căci trebuia să redevină omul locaş al lui Dumnezeu, ca, prin aceasta, să redevină locaş şi pentru semenii săi. Trebuia să se restabilească comuniunea între el şi Dumnezeu, ca să se poată restabili şi între el şi semeni. Dar nu înainte de aceasta, ci deodată. De aceea, nu s-a putut naşte Biserica numai printr-un singur om, ci prin mai mulţi deodată[17].

Fiinţa Bisericii este teandrică şi iniţiativa constituirii sale îi aparţine lui Dumnezeu. Plecând de aici, teologul român subliniază că Biserica are un aspect „obiectiv”, divin, şi unul „subiectiv”, uman. Primul

---

[15] D. STĂNILOAE, „Sinteză ecleziologică”, 274. În această privinţă, Stăniloae este de acord cu V. Lossky care, la rândul său, scria: „Din ziua Rusaliilor, universul creat şi limitat poartă în sine însuşi un trup nou, posedând o plinătate necreată şi nelimitată, pe care lumea nu o poate cuprinde. Acest trup nou este Biserica: plinătatea pe care ea o conţine este harul, profunzimea energiilor divine, pentru care şi prin care a fost creată lumea (...) Universul întreg e chemat să intre în Biserică, pentru a deveni Biserica lui Cristos, pentru a fi transformată, la sfârşitul veacurilor, în împărăţia veşnică a lui Dumnezeu. Creată din nimic, lumea îşi află împlinirea ei în Biserică”, V. LOSSKY, *Essai de la théologie mystique d'Orient*, Paris 1944, 107-108.
[16] D. STĂNILOAE, „Sinteză ecleziologică”, 275.
[17] D. STĂNILOAE, „Sinteză ecleziologică”, 275.

vrea să spună că Biserica a fost instituită de Dumnezeu în Isus Cristos şi, în existenţa ei, depinde de Dumnezeu, şi nu de oameni. Al doilea, în schimb, se referă la faptul că Biserica se constituie şi continuă să existe nu numai prin opera lui Dumnezeu, ci şi prin adeziunea oamenilor. Din acest motiv, Biserica a fost instituită o singură dată: atunci când „energiile divine", manifestate sub forma limbilor de foc, au fost revărsate asupra apostolilor, şi de atunci au rămas şi continuă să fie active în Biserică.

> Biserica nu e numai comuniune de oameni, întemeiată la un moment dat de ei înşişi, pentru a cultiva sentimentul religios, ci o realitate întemeiată în ziua Cincizecimii de Hristos şi în Hristos prin Duhul Sfânt. Locaşul ceresc, ambianţa divină, mediul divin al Bisericii a fost pus la dispoziţia oamenilor în ziua aceea când s-a produs şi prima comunitate între oameni. De atunci, toţi cei ce vor să facă parte din Biserică intră în acel locaş, care e Hristos, intrând prin aceasta sub lucrarea Duhului Sfânt[18].

Părintele Stăniloae subliniază apoi că, în ce priveşte fiinţa teandrică a Bisericii, trebuie să se ţină împreună dimensiunea cristologică şi cea pneumatologică, deoarece prima îi oferă Bisericii un aspect de stabilitate, iar a doua, unul dinamic. Astfel, pentru toţi aceia care cred, Biserica este locaşul divin, stabil, iar pentru cei care locuiesc în acest locaş, ea este „laboratorul" unde se realizează îndumnezeirea lor.

> Iisus Hristos îi poartă pe toţi în sine ca locaş sfânt şi sfinţitor, aşteptând ca toţi să vadă frumuseţea lui. Sau Hristos e în toţi ca o comoară ce aşteaptă să fie descoperită de conştiinţa celor în care se află el. Lucrarea aceasta se atribuie cu deosebire Duhului Sfânt. El îi face pe cei din Hristos să-şi dea seama că sunt în el. Hristos e în adâncul credincioşilor de la botez, dar adâncul acesta devine sensibil la prezenţa lui prin Duhul Sfânt, care pune în mişcare voia omului[19].

---

[18] D. STĂNILOAE, „Sinteză ecleziologică", 275. Realitatea teandrică a Bisericii se manifestă în două sensuri: de locaş ceresc şi de comuniune. De aceea, Stăniloae este critic faţă de ecleziologia catolică şi cea protestantă, care, prima, concepe Biserica, pur şi simplu, ca o societate juridică dintre oameni – suntem în 1955 –, uitând că „locaşul" comunităţii umane este pătruns de prezenţa divină, în timp ce a doua, afirmând posibilitatea comuniunii unui singur individ cu Dumnezeu, uită că comuniunea dintre oameni este o componentă esenţială a Bisericii şi reduce Biserica la o sumă de „monade" care comunică în mod exclusiv cu Dumnezeu. Cf. *Ibidem*.

[19] D. STĂNILOAE, „Sinteză ecleziologică", 275-276. Aceste două aspecte, cristologic şi pneumatologic, explică, în viziunea lui Stăniloae, paradoxul că în Biserică există păcătoşi, dar, în acelaşi timp, ea este nepătată. Mai mult, păcătoşii în Biserică sunt diferiţi de cei care nu fac parte din Biserică, adică ereticii şi schismaticii. Primii pot să se îndrepte, întrucât, neîndreptăţind păcatele lor, recunosc autoritatea Bisericii, ceilalţi, în schimb nu. Într-adevăr, nemairecunoscând Biserica de mamă şi învăţătoare, se situează deasupra autorităţii sale. Cf. *Ibidem*, 276.

2. Biserica, trupul mistic al lui Cristos în Duhul Sfânt

Dintre diferitele imagini pe care tradiţia biblică şi patristică le-a folosit pentru a exprima raportul de unitate şi distincţie dintre Cristos şi Biserică, am notat că părintele Stăniloae l-a preferat pe cel de „trup al lui Cristos", sau, mai precis, pentru a folosi cuvintele lui: „trup mistic al lui Cristos în Duhul Sfânt". Noţiunea de Biserică, trup mistic al lui Cristos, în concepţia autorului nostru, subliniază faptul că „unul nu poate fi văzut fără altul şi nu se poate vorbi despre unul fără celălalt"[20].

Dacă Biserica este „trupul", atunci Cristos este „capul" ei[21]. În calitate de cap al Bisericii, adică de fundament şi izvor al vieţii dumnezeieşti, rolul lui Cristos constă mai ales în a uni mădularele Bisericii şi în a fi modelul acestora, făcându-le asemenea lui.

2.1. Fiul lui Dumnezeu întrupat, fundamentul Bisericii

Fiul lui Dumnezeu a început să-i adune pe oameni în trupul său şi să-i modeleze după imaginea sa încă de la întrupare. Aceasta înseamnă că în natura umană luată de Cristos este prezentă în mod potenţial Biserica întreagă şi, deci, întruparea reprezintă „fundamentul potenţial" al Bisericii, întrucât în acel moment el a intrat, chiar dacă într-un mod imperfect, în comuniune cu oamenii. Comuniunea perfectă s-a realizat, în schimb, o dată cu misterul pascal al lui Cristos. În sprijinul acestei teze, teologul român aduce textul sfântului Atanasiu, care, vorbind despre întruparea Fiului lui Dumnezeu, spunea:

> Domnul a luat un trup care este primiţia Bisericii (...) Aşadar, primiţia, primind un nume care este mai presus de orice alt nume, a înălţat în mod potenţial şi amestecul, care s-a aşezat alături de el. De aceea, şi cei înălţaţi împreună cu el au primit harul de a se numi dumnezei şi fii ai lui Dumnezeu. Mai întâi, aşadar, Domnul a înviat din morţi şi a înălţat în sine trupul său. Apoi va înălţa şi membrele trupului său, întrucât este Dumnezeu, tot ceea ce a luat cu Întruparea[22].

Teologul grec I. Karmiris, la care părintele Stăniloae face referinţă, spunea la fel:

---

[20] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 209.

[21] Pentru a argumenta această afirmaţie, părintele Stăniloae face referinţă la o seamă de texte pauline, în care sfântul Paul afirmă în mod explicit fie că Cristos este capul Bisericii (*Col* 1,18.24; *Ef* 1,22-23; 4,5-16; 5,23), fie că Biserica este trupul lui Cristos (*Rom* 12,4-8; *1Cor* 6,15-16; *Ef* 1,22-23, *Col* 2,18-19). Fără a face o analiză a acestor texte, autorul nostru se limitează să sublinieze că sfântul Paul, numindu-l pe Cristos cap al Bisericii, vrea să precizeze că, „datorită acestui fapt, trupul este împlinit, hrănit în creşterea sa şi armonizarea sa, fiind mântuit de Cristos", D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 211. Apoi, citându-l pe I. Karmiris, spune că Cristos este capul trupului Bisericii, pentru că „în acest trup se trăieşte noua viaţă a lui Cristos în Duhul Sfânt, şi în el se oferă tuturor membrelor trupului harul, mântuirea şi viaţa divină a Capului", *Ibidem*.

[22] ATANASIU DE ALEXANDRIA, *De Incarnatione Verbi*, 12: PG 25, 10.

Deja de la întrupare, în natura asumată de Cristos a fost cuprinsă întreaga realitate umană, ca un tot unitar, modelând astfel trupul său mistic, organismul divino-uman al Bisericii, al cărui cap este Cristos, prin intermediul căruia această realitate decăzută s-a unit din nou cu Dumnezeu, reînnoită şi sfinţită ca o creaţie nouă. Aşadar, Biserica, în calitate de trup al lui Cristos, a fost modelată de puterea prezentă în natura noastră luată de Cristos, care îi cuprinde şi îi încorporează pe toţi aceia care cred în el, în baza unităţii întregii fiinţe umane, căreia îi aparţine şi natura umană a lui Dumnezeu-Cuvânt[23].

Dacă Cristos adună şi modelează în sine însuşi întreaga realitate umană, atunci rolul său, în calitate de cap al trupului, este ca cel al unui principiu (*arché*), care are în sine însuşi puterea de a duce la îndeplinire această lucrare.

Astfel, Hristos, în calitate de cap al Bisericii, e „izvorul pururi curgător al vieţii dumnezeieşti şi al harului din ea" [Karmiris], al Sfântului Duh care din Hristos curge necontenit în Biserică, fiind ca un fel de „suflet al trupului". Curge energia Duhului din Hristos-Capul, cum curge mirul pe barba lui Aron, pe marginea veşmintelor lui, ajungând la toţi cei părtaşi la el, care participă şi la ungerea lui, „fiecare cât poate cuprinde". Biserica este, aşadar, singura care are cu Hristos o legătură totală şi imediată. Tocmai prin această legătură se constituie Biserica[24].

2.2. Cristos-Capul, principiul şi modelatorul vieţii credincioşilor

Isus Cristos este capul Bisericii, adică este izvor şi model de viaţă pentru credincioşii uniţi cu el. Cristos a dobândit această calitate în momentul în care a înălţat „pârga" naturii umane la stare de sacrificiu şi de înviere, stare care îi permite să se „imprime", prin Duhul Sfânt, în credincioşi şi să-i facă asemenea lui.

Hristos a devenit capul Bisericii prin faptul că Ipostasul divin şi-a asumat chipul uman, pârga firii noastre, luând ca om o poziţie centrală între oameni. Dar această poziţie devine eficientă numai întrucât ne poate comunica, prin Duhul, în formă omenească, puterea dumnezeiască şi ne poate face să ne imprimăm de el ca de modelul adevărat al omului, de omul îndumnezeit[25].

Isus Cristos poartă imprimate în trupul său starea de jertfă şi de înviere, pentru a înălţa şi omenirea la starea de jertfă şi de înviere, introducând-o astfel în comuniunea divină. Într-adevăr, după cum scrie autorul nostru, „numai prin jertfă, predându-ne lui Dumnezeu, dărâmăm

---

[23] I. KARMIRIS, „Σῶμα Χριστοῦ ὅ ἐστιν ἡ Ἐκκλησία", *Ἐκκλησία*, 15-16 (1962) 367, citat în D. STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", 185.
[24] D. STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", 185.
[25] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 210.

zidurile care ne închid în mărginirea noastră şi intrăm în comuniune deplină cu Dumnezeu şi cu semenii”[26].

Mergând pe linia sfinţilor părinţi ai Bisericii, teologul român subliniază, apoi, că Isus Cristos a devenit cap al Bisericii în urma misterului întrupării, pătimirii şi învierii, momente care nu trebuie înţelese ca fiind separate între ele, ci unite.

> Prin Întrupare, Hristos a pus numai prima temelie a Bisericii, luând „pârga firii noastre”. Trupul asumat de el devine temelia deplină a Bisericii, întrucât el a trecut prin moarte şi înviere. Numai astfel trupul lui e izvorul de unde curge în noi puterea morţii pentru păcate şi a învierii; numai aşa, trupul lui, devenit deplin pneumatizat şi transparent pentru infinita viaţă dumnezeiască, se face mediul prin care primim această viaţă şi noi[27].

Ca să poată deveni capul Bisericii, Cristos trebuie să aibă ceva în comun cu cei care constituie trupul său şi, în acelaşi timp, ceva care îl distinge de ei. Elementul comun dintre Cristos şi omenire este natura umană pe care el a luat-o o dată cu întruparea, în timp ce elementul ce îl distinge este dumnezeirea sa. Astfel, Cristos poate să comunice trupului său o viaţă şi o lumină mult mai intensă decât cea pe care un cap uman poate să o comunice trupului său.

> Prin calitatea sa de Dumnezeu, dar şi prin calitatea trupului său înviat, Hristos e capul prin excelenţă al întregii creaţiuni, fiind ridicat mai presus de tot ce e omenesc şi creat, neavând mai presus de sine un alt cap. Dar el este în mod special capul umanităţii adunate în el, pentru că s-a făcut şi om şi a înviat ca om[28].

Însă, pentru a intra într-o legătură organică cu omenirea şi pentru a-i împărtăşi viaţa divină, Fiul lui Dumnezeu trebuie să aibă în sine ceva care să-l facă potrivit pentru aceasta, după cum şi omenirea trebuie să aibă ceva în sine care să-i permită Fiului lui Dumnezeu de a se întrupa şi de a deveni capul ei. În acest mod, Fiul lui Dumnezeu putea să comunice omenirii, în forme omeneşti, lumina şi viaţa divină, dar fără să o nimicească în el însăşi. Este vorba, deci, de o anumită „adecvare” între Cristos şi omenire şi dintre omenire şi Cristos, după cum a avut loc mai întâi în unirea ipostatică, atunci când natura umană şi natura divină s-au unit în persoana Cuvântului lui Dumnezeu.

Asumându-şi umanitatea ca trup al său, Cuvântul divin o face asemenea lui şi, apoi, devenind capul Bisericii, face astfel ca umanitatea fiecărui membru al Bisericii să devină mereu tot mai asemenea lui. Dar, notează părintele Stăniloae, aceasta nu are loc fără colaborarea omului, întrucât fiinţele umane, care formează edificiul Bisericii, sunt, după expresia sfântului Ciril de Alexandria, „pietre inteligente”:

---

[26] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 210.
[27] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 213.
[28] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 213.

Aceste pietre inteligibile, fiind ființele umane înzestrate cu minte, iar mințile fiind la fel ca mintea omenească a lui Hristos şi putându-se deschide spre infinitul dumnezeiesc, acest infinit le vine prin mintea lui Hristos, care, fiind purtată de Ipostasul vieții şi luminii dumnezeieşti infinite, poate transmite, de fapt, prin sine minților omeneşti şi ființelor omeneşti întregi această infinitate de viață şi de lumină[29].

În acest sens, „slava" Bisericii este superioară slavei „templului străvechi", pentru că, declară teologul român, în timp ce templul de la Ierusalim era construit din pietre materiale şi slava Domnului se răspândea într-un anumit sens din exterior, templul Bisericii este construit nu numai din „pietre inteligibile", ci, în acest edificiu, însuşi Fiul lui Dumnezeu se pune ca „piatră unghiulară", care susține şi este inseparabilă de comunitatea umană. Mai mult, în Biserică, slava lui Dumnezeu se transmite prin mintea umană a lui Isus Cristos şi, deci, ea participă în mod imediat la slava lui Dumnezeu. Astfel, Cristos este „Pantocratorul" Bisericii într-un mod diferit de cum este „Pantocratorul" creației. Într-adevăr, Cristos are în sine însuşi Biserica ca un trup unitar şi personal şi este într-un dialog imediat şi „simfonic" cu fiecare membru al acestui trup şi cu toți împreună.

Este adevărat că omenirea fusese deja creată ca un „trup dialogic", însă, după ce a fost adunată în Cristos, ea a devenit un trup dialogic mult mai „simfonic", întrucât

fără un cap care, pe de o parte, să fie un cap din rândul membrilor ei şi, pe de alta, un cap superior ei, capul absolut, omenirea nu poate actualiza deplin calitatea de corp, căci mădularele din care e constituit, fiind egale, nu acceptă uşor unitatea sub un cap dintre ele, pentru că nici unul dintre ele ne le deschide un orizont mai presus de ele şi nu le ridică în acest orizont şi nu le pune în legătură cu puterile de viață infinită[30].

În calitate de cap al Bisericii, aşadar, Cristos nu elimină calitatea de persoană a membrilor Bisericii, dimpotrivă, participând la lumina şi la energia care emană din el, persoanele umane sunt responsabilizate în creşterea lor şi, deci, în realizarea lor personală. În acest fel, afirmă Stăniloae, persoanele umane regăsesc în Cristos armonia unui trup pe deplin realizat, recunoscând în el unicul izvor al luminii transcendente în care pot cu adevărat să se înalțe.

Avându-l pe Hristos cap şi fiind constituită astfel Biserică, umanitatea are prin aceasta transcendența ultimă în legătură intimă cu sine, ca ipostas viu şi iubitor al ei; ea se poate transcede pe sine, ajutată de acest ipostas fundamental, şi totuşi, coborât în rândul ipostasurilor umane; ea se află prin el într-o nesfârşită transcendere[31].

---

[29] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 215.
[30] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 216-217.
[31] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 217-218.

De aici rezultă că Biserica trăieşte o viaţă diferită de cea pe care o trăieşte omenirea naturală. „Slava" care umple edificiul Bisericii coincide cu faptul că membrii săi au primit demnitatea fiilor lui Dumnezeu, adică cea mai înaltă comuniune cu Tatăl. Însă demnitatea fiilor, care constă nu numai în a vedea, ci şi în a participa la slava pe care o posedă Cuvântul lui Dumnezeu întrupat şi ca om, se obţine, după părintele Stăniloae, prin transcenderea vieţii naturale şi limitate către lumina infinită a lui Dumnezeu, către intimitatea relaţiei filiale cu el. Acesta este un progres permanent şi drumul către înviere şi nemurire începe deja în timpul vieţii pământeşti.

Aşadar, în viziunea autorului nostru, Cristos a devenit capul Bisericii mai întâi la întrupare, atunci când a luat „pârga" naturii umane, şi apoi prin misterul său pascal, când, acceptând starea de sacrificiu şi învingând moartea, a putut să le comunice şi oamenilor această stare sacrificală, pentru a-i elibera de limitele lor şi pentru a-i face să intre în comuniune cu viaţa divină prezentă în trupul său. Astfel, Biserica este o viaţă nouă în Cristos şi în Duhul Sfânt, o unitate de viaţă carismatică, un organism viu şi unitar, din capul căruia curge în toate membrele trupului noua viaţă spirituală, prin Duhul Sfânt.

2.3. Unirea sponsală a Bisericii cu Cristos

Între Cristos şi Biserică există, deci, o unitate perfectă, cvasi-organică. Reflectând asupra acestei uniri, teologia patristică a dezvoltat conceptul paulin al Bisericii ca „pleroma" lui Cristos, în sensul că omenirea credincioasă unită cu Cristos reprezintă „împlinirea" lui Cristos-capul. De exemplu, sfântul Ioan Gură de Aur spunea că „Cristos, în calitate de cap, are nevoie de membrele sale. Aceasta înseamnă: capul va fi complet atunci când trupul său va fi complet"[32]. Sau formula deja faimoasă a sfântului Augustin: „Fit totus Christus caput et membra et ex multis unus", adică Cristos este întreg numai în plinătatea Bisericii: „totus Christus în plenitudine Ecclesiae"[33].

Contemplând misterul perfectei uniri dintre Cristos şi Biserică, părintele Stăniloae scrie: „Nici Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, nu-şi poate actualiza şi manifesta toate splendorile divinităţii sale şi nici noi nu ne putem arăta integritatea posibilităţilor noastre fără Hristos"[34]. La baza acestei convingeri se află afirmaţia sfântului Augustin care spunea că Cristos şi credincioşii formează „unus homo", „una eademque persona". Acelaşi gând îl exprima şi teologul grec Karmiris atunci când scria că Cristos este, într-un anumit sens, „eu-l" Bisericii, întrucât ea nu are persoană proprie (*hypostasis*), ci este o unică persoană a lui Cristos şi

---

[32] IOAN GURĂ DE AUR, *Homilia ad Ef.*, III, 2.

[33] AUGUSTIN DE HIPPONA, *Ennarrationes in Psalmos*, 74, 4; 52, 1; 60, 1; 30, 4; şi IDEM, *De doctrina christiana*, 3, 37. 55.

[34] D. STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", 186.

a membrelor sale. Cu toate acestea, autorul nostru se simte îndreptățit să mai nuanțeze aceste afirmații de fond pentru a scoate în evidență diferența ce există între persoana individuală şi modul în care Cristos trăieşte în oameni ca în ceva care aparține persoanei sale, precum şi modul în care oamenii se simt în el ca într-o singură persoană. În această privință, el notează că sfântul Ioan Gură de Aur, chiar dacă insistă asupra unirii dintre Biserică şi Cristos, evită totuşi să-i dea acestei unități numele de persoană[35].

Prin urmare, scrie părintele Stăniloae, dacă spunem că între Cristos şi Biserică există o unire perfectă, aceasta nu înseamnă că Biserica s-a transformat în Cristos. Oricât de divinizată ar putea să fie umanitatea credincioşilor, ea nu este schimbată în Cristos-Capul, nici nu devine vreodată parte constitutivă a lui Cristos, aşa cum a devenit natura sa umană personală, ci rămâne doar „trup" al capului. Într-adevăr, omenirea este unită cu Cristos nu în mod ipostatic, ci prin energiile care izvorăsc din el, iar credincioşii îşi însuşesc opera salvifică a lui Cristos, şi nu persoana sa.

Aşadar, pentru a exprima unirea Bisericii cu Cristos şi pentru a salva existența celor două părți, după autorul nostru, trebuie să folosim formula Conciliului din Calcedon şi să spunem că omenirea este unită cu Cristos „fără confuzie şi fără schimbare". Avem, deci, o „tainică perihoreză", care nu trebuie confundată cu perihoreza existentă dintre cele două naturi ale lui Cristos. Prin urmare, expresia trebuie folosită, aici, numai într-un mod analogic, deoarece, în timp ce în unirea ipostatică formula arată raportul dintre cele două naturi ale lui Cristos, în cazul nostru, în schimb, ea se referă nu numai la raportul dintre Cristos şi Biserică, ci şi la cel dintre Cristos şi persoanele credincioşilor, precum şi la cel al relației dintre credincioşi. Iată cum explică părintele Stăniloae această analogie:

> Precum în Hristos firile sunt unite între ele într-o persoană, fără ca ele însele să înceteze de a mai exista, aşa în Biserică persoanele umane credincioase sunt unite cu persoana lui Hristos tot mai mult în lucrare şi voință şi, prin aceasta, într-o unitate care le înglobează, fără ca persoanele să se contopească într-o singură persoană. Fiecare dintre ele se mişcă în jurul celeilalte şi în cealaltă, într-o perihoreză, într-o interioritate reciprocă, care le salvează existența de sine, ba chiar le-o dezvoltă[36].

Perihoreza dintre Cristos şi omenire se realizează numai dacă Cristos reprezintă centrul gravitațional al credincioşilor, adică dacă el este prezent în toți ca „soarele" care îi uneşte pe oamenii prezenți în el. Şi autorul nostru exprimă toate acestea cu o imagine foarte frumoasă. Biserica, spune el, este o „simfonie pluripersonală", în care fiecare persoană,

---

[35] Cf. D. STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", 186; I. KARMIRIS, „Σῶμα Χριστιν ἡ ᾿Εκκλησία", 364; IOAN GURĂ DE AUR, *Homelia ad 1Cor 1,30*, 250.

[36] D. STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", 187.

asemenea unei note muzicale, este legată de celelalte. În această simfonie, Cristos e ca un laitmotiv care uneşte şi dă o direcţie acestor note muzicale, în timp ce toate contribuie la concretizarea şi la revelarea acestui laitmotiv, precum şi la reciproca lor valorizare. Prin urmare, unirea fără confuzie a umanităţii cu Cristos este o unire de relaţie, asemănătoare unirii dintre persoanele care se iubesc.

> Fiecare persoană din relaţia de iubire o poartă pe cealaltă în sine, dar, în acelaşi timp, o are ca pe un *tu* deosebit, iar dacă sunt mai multe persoanele, ca pe un *voi* deosebit. În Biserică se întreţes relaţiile eu-tu, eu-voi, *noi-tu*, noi-voi. Dar relaţia care le domină şi le susţine pe toate este aceea de: noi-Tu, adică noi, credincioşii, şi Tu, Hristoase, şi în cadrul ei: *eu-Tu*, adică eu, credinciosul, şi tu, Hristoase. Hristos, în relaţiile acestea, care constituie Biserica, este superior relaţiilor între credincioşii din Biserică. El e capul superior trupului; Biserica ca o comunitate de eu-ri, ca un *noi colectiv*, priveşte la el în sus[37].

Sfântul Paul, pentru a exprima raportul dintre Cristos şi Biserică, s-a folosit de imaginea nupţială a mirelui şi a miresei. Între aceştia, unirea este perfectă, dar persoanele nu se confundă, fapt pentru care unirea nu este statică, ci dinamică. Aceasta înseamnă că, în timp ce Biserica, pe de o parte, este unită cu Cristos, pe de altă parte, aspiră către Cristos, îl invocă, în rugăciune, ca mireasa din Cântarea Cântărilor, sau doreşte o unire mereu mai profundă. Biserica, aşadar, trăieşte într-o permanentă epicleză, iar respiraţia ei este rugăciunea.

2.4. Relaţia Bisericii cu Tatăl

În viziunea părintelui Stăniloae, deci, Cristos era capul Bisericii încă de la întrupare, însă aceasta nu era suficientă pentru a face din Cristos capul care îi duce pe oameni la mântuire şi la slava fiilor lui Dumnezeu, deoarece umanitatea pe care şi-a asumat-o prin întrupare nu avea încă toate atributele necesare pentru ca el să poată locui în oameni şi, astfel, să-i umple de lumina şi de energia care să-i conducă la viaţa incoruptibilă şi veşnică a lui Dumnezeu.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu constituie doar primul act al „dramei" prin care el devine cap al omenirii în vederea mântuirii. În continuare, era necesar ca şi natura umană asumată de el să fie transformată pentru ca Fiul lui Dumnezeu să-şi poată asuma rolul de cap al omenirii şi ca om. Autorul nostru se referă aici la faptul că

> natura umană în Hristos trebuia să învingă prin ascultarea desăvârşită şi iubitoare de voia dumnezeiască, una cu voia Tatălui, sau prin conformarea

---

[37] D. STĂNILOAE, „Autoritatea Bisericii", 187. În legătură cu aceasta, Stăniloae observa într-o notă că diferenţa dintre ecleziologiile Bisericilor separate constă în faptul că, deşi fiecare dintre ele se bazează pe o relaţie cu Cristos, această relaţie este de tipul *noi-Tu*, care se opune lui *voi* a celorlalte comunităţi. În schimb, *noi* al Bisericii adevărate, spune el, trebuie să fie un *noi* universal. Cf. *Ibidem*, nota 19.

cu ea şi prin suportarea morţii pe cruce, afectele înrobitoare intrate în firea noastră prin păcat ca tot atâtea slăbiciuni, şi moartea ca ultimă consecinţă a lor, deschizându-se astfel vederii neîmpiedicate a orizontului infinit al dumnezeirii şi participării la el şi vieţii în el, stare care este obţinută prin înviere[38].

Cu alte cuvinte, natura umană pe care Cristos şi-a luat-o prin întrupare a fost condusă la comuniunea divină prin misterul pătimirii şi învierii sale. După aceste evenimente, Cristos a ajuns cap al umanităţii şi ca om. Drumul parcurs de natura umană în Cristos a făcut posibil şi drumul umanităţii în Biserică, deoarece este vorba de aceeaşi creştere pentru a ajunge la relaţia intimă cu Dumnezeu şi la eliberarea de sclavia stricăciunii, ca urmare a păcatului. În această perspectivă, mântuirea oamenilor va fi desăvârşită numai atunci când

vom face în mod liber, sub conducerea Capului-Hristos, un drum asemănător aceluia pe care l-a făcut pârga noastră în el pentru a ajunge la starea deplinei îndumnezeiri. Numai aşa s-a putut bucura natura asumată de el de toată transcenderea peste ea însăşi în Dumnezeu, pe care i-o putea oferi Ipostasul dumnezeiesc în care a fost asumată, şi numai făcând şi noi aşa, din puterea concentrată în ea, datorită şi efortului ei, putem fi înălţaţi în mod real spre participarea la ceea ce ne poate procura Capul-Hristos: infinitatea vieţii dumnezeieşti şi libertatea în ea[39].

Umanitatea lui Cristos, aşadar, s-a deschis comuniunii cu Dumnezeu prin starea de sacrificiu şi, astfel, a putut să comunice Bisericii viaţa dumnezeiască. După autorul nostru, de aici derivă o consecinţă importantă pentru oameni, şi anume: ei se pot deschide comuniunii cu Tatăl numai dacă îşi însuşesc sacrificiul lui Cristos. Aceasta înseamnă că, pentru a intra într-o relaţie de iubire cu Dumnezeu, oamenii trebuie să-i aducă lui Dumnezeu jertfa lor, adică să renunţe la ei înşişi şi să i se ofere lui cu întrega lor viaţă. Iar locul cel mai potrivit pentru a face aceasta este Biserica, deoarece în ea oamenii sunt purificaţi de păcate şi participă la jertfa lui Cristos.

Aducându-ne în Hristos jertfă, sau renunţând la egoismul care ne mărgineşte, ne punem în relaţie de pace şi de iubire desăvârşită, sau într-o relaţie de deschidere deplină cu Dumnezeu Tatăl, ne deschidem prin iubire infinităţii iubitoare a lui, asemenea Fiului său întrupat. Prin aceasta ne sfinţim. Iar aceasta are loc în Biserică, în ambianţa comuniunii credincioşilor cu Hristos cel jertfit, întreolaltă. În Biserică, dobândim în Hristos starea de jertfă sau de predare a lui faţă de Tatăl, starea de deschidere faţă de Cel din care pornesc valurile vieţii şi iubirii nesfârşite. Tatăl ne deschide obiectiv intrarea la sine, la relaţia cu sine în iubire, dar şi noi trebuie să înlăturăm subiectiv piedicile din calea apropierii de Dumnezeu, piedici care ne închid în noi înşine[40].

---

[38] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 219.
[39] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 219.
[40] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 220-221.

Credincioşii îi oferă lui Dumnezeu jertfa lor prin Cristos şi cu Cristos în Biserică, întrucât, scrie părintele Stăniloae, ea este cea care se oferă ca jertfă Tatălui, principiul suprem de la care primeşte existenţa şi iubirea. Astfel, Biserica este o comuniune de iubire, care participă la iubirea trinitară. În baza întrupării, oamenii sunt deja uniţi cu Cristos, dar, participând la jertfa sa, unirea lor devine şi mai intensă, pentru că primesc o energie care îi ajută să se ofere Tatălui, renunţând la egoismul lor, pentru a intra astfel într-o relaţie de iubire infinită cu Dumnezeu şi cu semenii lor. Prin urmare,

> cei ce se sfinţesc mai mult prin jertfire mai continuă şi mai deplină sunt mai aproape, în trupul lui Hristos, de mintea şi de inima lui; sunt mai intim introduşi în infinitatea de viaţă şi de putere care se mişcă în trupul lui... Dar, prin aceasta, ei sunt mai iubiţi şi de Tatăl şi trăiesc în conştiinţa lor în mod mai simţit valurile de viaţă şi de iubire ale Tatălui, care se revarsă spre Fiul şi din Fiul, prin Duhul Sfânt, în inimile noastre[41].

Pe lângă aceasta, dacă în Biserică „suflă” Duhul iubirii reciproce dintre Tatăl şi Fiul, care a creat lumea şi apoi a reînnoit-o în Biserică, atunci, declară teologul român, Duhul este cel care conduce şi trezeşte în inima oamenilor iubirea filială faţă de Tatăl şi iubirea Tatălui faţă de Fiul şi, prin el, faţă de aceia care s-au unit cu el, în trupul său, care este Biserica.

La rândul său, Cristos, oferind jertfa sa iubitoare Tatălui, nu vrea să rămână singur în această dăruire, nici să ţină numai pentru sine însuşi iubirea Tatălui, ci vrea să o comunice şi fraţilor săi în umanitate. Prin urmare, el doreşte ca oamenii, pe care îi iubeşte infinit de mult, să i se asocieze în această jertfă, şi atunci când se prezintă înaintea Tatălui în această stare de sacrificiu, el nu se arată numai pe sine însuşi, ci şi pe oamenii îndepărtaţi dinaintea feţei Tatălui, din cauza neascultării şi a păcatului. Astfel, participând la jertfa şi la învierea lui Cristos, oamenii pot să se prezinte din nou înaintea Tatălui şi, deci, să participe la iubirea sa. Desigur, oamenii nu trebuie să sufere moartea crudă la care a fost supus Cristos, deoarece, aşa cum scrie părintele Stăniloae, moartea nu a fost învinsă în trupul oamenilor, ci în „pârga” omenirii. Totuşi, în voinţa lor de a renunţa la păcate şi de a creşte în virtute, înţelese ca depăşire a egoismului şi deschidere către Dumnezeu, este inclusă în mod virtual dispoziţia de a muri în mod fizic pentru Dumnezeu şi pentru aproapele.

> Jertfa noastră, fiind renunţare continuă la păcate, ca forme ale egoismului, ia forma virtuţilor şi sporirii continue în ele, ia forma deschiderii iubitoare spre Dumnezeu şi spre semeni, dat fiind că toate virtuţile sunt însufleţite de iubire faţă de Dumnezeu şi de oameni şi sfârşesc într-o iubire culminantă

---

[40] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 222.

şi fără sfârşit. Ca atare, jertfa noastră, sau virtuțile noastre au un caracter dinamic şi neîntrerupt[42].

După Stăniloae, aşadar, prin jertfa virtuților, înțelese ca deschidere spre Dumnezeu şi către aproapele, se realizează în mod concret Biserica, „trupul extins" al lui Isus Cristos, unde se experimentează iubirea trinitară a lui Dumnezeu. Oamenii se deschid Tatălui prin credință, ascultare, răbdare, umilință etc., şi aceste virtuți reprezintă tot atâtea trepte pe calea pe care omul trebuie să o parcurgă pentru a-şi depăşi limitele şi pentru a creşte, în unire cu semenii săi, în iubirea infinită a lui Dumnezeu, deschisă lor de către Fiul lui Dumnezeu întrupat.

2.5. Biserica spiritualizată de Duhul lui Cristos cel înviat

Prin întruparea şi pătimirea lui Isus Cristos, deci, are loc fondarea „potențială" a Bisericii, deoarece, prin aceste două evenimente, au fost puse bazele „obiective" pentru realizarea mântuirii. Deplina „actualizare" a lui Cristos-Cap al Bisericii a avut loc însă o dată cu învierea şi înălțarea sa la dreapta Tatălui, şi ca om. Începând din acest moment, el „se extinde cu trupul său, prin Duhul său Sfânt, în cei care cred şi se deschid lui, devenind din capul virtual, capul actual al Bisericii"[43].

Învierea şi înălțarea lui Isus Cristos reprezintă, aşadar, în viziunea părintelui Stăniloae, începutul existenței reale a Bisericii, momentul când ea primeşte de la Cristos-Capul principiul vieții veşnice şi arvuna mântuirii. Biserica primeşte „virtualitatea" învierii, întipărită nu numai în trupul personal al lui Cristos, care locuieşte în ea, ci şi în ființa membrilor care alcătuiesc trupul său mistic. Apoi, Duhul lui Cristos înviat umple cu energia sa sufletele credincioşilor, şi aceştia, prin sacramentele Bisericii şi o viață în Duhul Sfânt, dobândesc capacitatea de a conduce chiar şi trupurile lor, la sfârşitul veacurilor, la o viață incoruptibilă: „Duhul lui Hristos cel jertfit e una cu Duhul lui Hristos cel înviat şi, primindu-l pe acesta în viața de acum, primim, o dată cu puterea autojertfirii, şi arvuna învierii. De aceea, Duhul lui Hristos cel jertfit şi înviat îi conduce la înviere pe cei ce şi-l însuşesc"[44].

În această perspectivă, Stăniloae afirmă că Biserica este „locul" sau „laboratorul" învierii. Cu aceasta vrea să spună că principalul aspect al Bisericii este cel escatologic, adică sufletul credincioşilor se umple de o putere mereu mai mare asupra trupului, care se va manifesta la sfârşit în învierea trupului. Este vorba, deci, de o „pneumatizare" a membrilor Bisericii, care merge spre învierea lor cu Cristos.

Privind la învierea lui Cristos, membrii Bisericii descoperă semnificația unei vieți trăite în ascultare până la moarte, adică eliberare de egoism şi deschidere către relația iubitoare cu Dumnezeu. Astfel, ei

---

[42] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 223.
[43] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 224.
[44] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 226.

înţeleg că, pentru a ajunge la înviere, trebuie să trăiască şi într-o ascultare iubitoare şi să crească în virtute, însă ei pot să meargă pe acest drum numai întrucât Cristos parcurge cu ei calea care duce către înviere. Cu alte cuvinte, Biserica este „pelerină către cer, pentru că Hristos este calea spre cer şi Cel ce călătoreşte cu ea şi în ea spre cer”[45].

Dacă spunem că Biserica este pelerină către cer, după autorul nostru, aceasta nu înseamnă că membrii ei rămân inactivi pe pământ. Dimpotrivă, activitatea lor pământească este o pregătire la comuniunea cu Fiul întrupat al lui Dumnezeu şi cu aproapele.

> Fiind în Biserică sau în Hristos, ei nu rămân prin moarte definitiv pe pământ, ci Biserica îi conduce la viaţa de veci. Murind, ei rămân în Hristos. Căci moartea lor nu e deplină şi nici definitivă, ci ei rămân cu sufletul pentru viaţa viitoare şi vor învia cu trupul în Hristos, având în vedere că sufletele lor în viaţa viitoare se află în Hristos cel înviat cu trupul[46].

Membrii Bisericii, aşadar, trăiesc pe pământ cu speranţa învierii. Ei cred că Fiul lui Dumnezeu întrupat, răstignit şi înviat este „Ipostasul veşnic” care parcurge împreună cu ei, în Biserică, aceeaşi cale pe care el a parcurs-o în timpul vieţii sale pământeşti. Mai mult, speranţa lor în înviere se bazează pe arvuna pe care Isus Cristos le-a dat-o, arvună ce constă

> în începutul pneumatizării lor, care nu se face fără Cruce, dar nici fără Duhul; în începutul de realizare a unei transparenţe prin care văd viaţa infinită a lui Hristos şi se împărtăşesc în parte de ea. Aceasta le vine din trupul înviat, deci pneumatizat şi subiectivat la culme al Mântuitorului, din relaţia cu Hristos ajunsă la o mare intensitate datorită acestei pneumatizări şi subiectivări accentuate a trupului lor[47].

După autorul nostru, Cristos înviat locuieşte în Biserică numai în măsura în care aceasta este un trup constituit din membre pe cale de spiritualizare şi în vederea acestei spiritualizări. Spiritualizarea membrilor Bisericii înseamnă, pe de o parte, eliberarea lor de păcatul care îi face sclavi şi de legea naturală ce duce trupul lor la o distrugere definitivă şi, pe de altă parte, relaţia filială cu Tatăl. De aceea, spiritualizarea deschide ochii credincioşilor să vadă în mod liber slava lui Cristos „pneumatizat”, adică să-l vadă „transparent” unii în ceilalţi, fiecare fiind transparent în Cristos. În acest sens, Biserica şi, în ea, fiecare membru al său, e ca „rugul aprins, dar nemistuit de focul inepuizabil al iubirii aduse oamenilor în umanitatea lui Hristos. Căci Hristos cel înviat luminează din ea şi o înflăcărează la nesfârşit, dar nu o consumă, aşa cum a făcut şi face cu firea sa”[48].

---

[45] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 226.
[46] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 227.
[47] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 228.
[48] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 228.

În Biserică, aşadar, Cristos îşi descoperă iubirea şi îi încurajează pe oameni să se apropie de el, pentru a intra într-o relație de iubire cu el. Fiind purtată de Cristos şi trăind la lumina iubirii reciproce dintre Cristos şi membrii săi, Biserica trăieşte pe un alt plan, în planul vieții infinite a lui Dumnezeu.

2.6. Cele trei „funcții" ale lui Cristos în Biserică

Biserica este trupul viu al lui Cristos cel înviat, care conduce omenirea spre comuniunea trinitară şi, deci, spre învierea finală. Însă Biserica se bucură de acest privilegiu nu numai pentru că persoana divină a Fiului lui Dumnezeu întrupat, mort şi înviat şi-a stabilit în ea locuința sa, ci şi pentru că Cristos îşi continuă prin ea întreita sa slujire, de mare preot, rege şi profet.

Dacă prezența şi lucrarea lui Cristos în Biserică se manifestă prin aceste trei *funcții* (*munera*), după părintele Stăniloae, aceasta nu înseamnă că Biserica este văzută de Cristos ca un „obiect", ci ca un *partener* liber. Fiind constituită din persoane libere, care sunt chemate la libertate şi la comuniunea iubitoare cu el, Biserica, pe de o parte, primeşte învățătura, jertfa şi conducerea lui Cristos, dar, pe de altă parte, îi răspunde în mod liber şi pozitiv, ca la o chemare, învățând, jertfind şi călăuzind ea însăşi oamenii la mântuire.

De fapt, acesta este şi sensul preoției regale a credincioşilor: chemați să-l vestească pe Cristos şi să trăiască în Duhul Sfânt, credincioşii participă la cele trei *funcții* ale lui Cristos.

> Trupul lui Hristos, format el însuşi din capete, se umple de lumina ce-i vine din capul suprem şi răspândeşte această lumină, întrucât o trece mădularelor lui şi altora, ce se înalță prin participarea la jertfa şi la învățătura lui la o viață de jertfă a tuturor mădularelor, către Dumnezeu şi întreolaltă. Ea se supune conducerii lui şi şi-o însuşeşte, conducând ea însăşi în acelaşi duh de iubire mădularele sale personale, şi acestea conducându-se unul pe altul şi învățându-se unul pe altul şi îndemnându-se la jertfă[49].

Funcția (*munus*) magisterială al lui Cristos constă, pe de o parte, în a lumina Biserica în înțelegerea învățăturii sale şi a operei sale salvifice, în contextul fiecărei epoci, şi, pe de altă parte, în a-i îndemna din interior pe credincioşi, prin Duhul Sfânt, să se instruiască unii pe alții. În acest fel, Biserica întreagă este ucenică şi învățătoare. Ministeriul magisterial al Bisericii are o dimensiune profetică, în sensul că, prin vestirea sa, Biserica îi conduce pe oameni tot mai aproape de modelul lor, Cristos, şi contribuie la crearea de raporturi de dreptate şi fraternitate între ei.

În ce priveşte funcția regală a lui Cristos, autorul nostru subliniază faptul că Cristos, pe de o parte, îi conduce pe oameni la o relație tot mai

[49] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 230.

strânsă cu el şi, pe de altă parte, le dă oamenilor capacitatea de a se conduce unii pe alţii. În acest fel, Cristos îi ajută pe oameni să se elibereze de toate acele elemente, îndeosebi de limitele naturii umane, păcatul şi moartea, care îi ţin departe de el.

În sfârşit, funcţia sacerdotală se referă la faptul că Cristos îşi oferă Tatălui trupul său jertfit şi, o dată cu acesta, jertfa trupului său mistic. În cazul lui Cristos, subliniază părintele Stăniloae, cel care oferă se confundă cu jertfa sa, în sensul că însăşi persoana sa este jertfă, şi jertfa este persoana sa, fapt pentru care nu se poate separa starea pasivă a jertfei de dispoziţia activă a celui care oferă.

Cristos îi invită pe oameni să-l urmeze în această stare permanentă de jertfă, însă, ducându-i pe oameni înaintea Tatălui, el nu-i oferă ca obiecte, ci ca subiecte, ca persoane care se oferă în mod liber pe ei înşişi. În acest fel, jertfa oamenilor, care constă în sfinţirea vieţii prin rugăciune, fapte de caritate şi participare la opera salvifică a Bisericii, e bine primită de Dumnezeu, pentru că jertfa lor este asemenea jertfei lui Cristos, adică este însăşi persoana lor care se oferă şi rămâne activă în starea pasivă a jertfei oferite lui Dumnezeu.

2.7. Preoţia ministerială

Participând la cele trei *funcţii* ale lui Cristos, toţi membrii Bisericii sunt preoţi şi victime, învăţători şi călăuze pentru mântuire. Totuşi, atunci când oferă jertfa rugăciunii şi a vieţii lor personale, după părintele Stăniloae, credincioşii nu au o „responsabilitate formală” pentru comunitatea eclezială. Semnificativ în acest sens este faptul că, în afară de rugăciunile personale şi faptele de caritate oferite pentru binele celorlalţi, credincioşii încredinţează o parte din rugăciunile şi ofertele lor *cuiva* care îl oferă pe Cristos ca jertfă, care uneşte jertfa lor cu jertfa lui Cristos.

Acest „cineva” este preotul, ministrul Bisericii, şi el este cel care are o responsabilitate formală faţă de comunitatea eclezială. După autorul nostru, preotul are misiunea de a arăta comunităţii ecleziale că jertfa lui Cristos este „pentru toţi” şi, deci, că toţi au nevoie de Cristos ca Mijlocitor. Dacă fiecare credincios ar fi putut să ofere jertfa lui Cristos, nu s-ar mai înţelege bine că această jertfă este pentru toţi, ci fiecare ar putea să o ofere pentru el însuşi. Preotul arată, în schimb, că „omul nu poate să intre prin sine în relaţia infinită şi iubitoare cu Dumnezeu”[50]. De aceea, slujirea sacerdotală, magisterială şi regală a credincioşilor, de caracter individual, are nevoie de preoţia ministerială a Bisericii.

Preoţia ministerială, înţeleasă ca „activare în planul sensibil a preoţiei nevăzute a lui Hristos, sau a mijlocirii lui la Dumnezeu”[51], este un dar dumnezeiesc. De fapt, notează părintele Stăniloae, după cum

[50] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 236.
[51] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 237.

Cristos nu a luat de la sine însuşi slujirea de Mijlocitor între Dumnezeu şi oameni, ci a primit-o de la Tatăl (cf. *Evr* 5,4-6), tot astfel, nici cel care a fost consacrat să simbolizeze mijlocirea lui Cristos nu poate să ia acest ministeriu sacru de la sine sau de la comunitate. Dacă preotul ar putea să-şi ia de la sine acest ministeriu sacru, atunci nu ar mai fi adevărat că preotul este chemat de Dumnezeu şi, deci, nu s-ar mai recunoaşte că în preot este simbolizat Cristos, ca cineva diferit de credincioşi şi ca mijlocitor al lor la Tatăl. Apoi, preotul nu primeşte acest ministeriu nici din partea comunității, deoarece membrii ei nu sunt preoți. În plus, comunitatea trebuie să recunoască faptul că Cristos, în calitate de cap, este diferit de trupul său, Biserica, şi, deci, că şi ea are nevoie de Cristos ca mijlocitor. Şi acest adevăr se manifestă prin preotul ministru şi mijlocitor.

> Atât credincioşii, ca persoane individuale, cât şi comunitatea trebuie să se refere la Hristos ca la Mijlocitorul deosebit de ei şi de ea, prin preoții care nu sunt rânduiți preoți de comunitate, ci sunt rânduiți de Dumnezeu asemenea lui Hristos, ca chipuri vizibile ale lui Hristos, sau ca organe ale lui[52].

Prin urmare, aşa cum Cristos a fost trimis de Tatăl ca Mijlocitor, la fel, şi miniştrii sacri sunt trimişi de Cristos. Domnul înviat l-a revărsat asupra lor pe Duhul Sfânt (cf. *In* 20,23), pentru ca, prin ei, să poată îndeplini în mod vizibil lucrarea sa mântuitoare. Respingând preoția ministerială, protestantismul, observă autorul nostru, a respins şi necesitatea participării oamenilor la jertfa lui Cristos şi, deci, necesitatea oferirii ei în Biserică. Cristos, însă, rămâne întotdeauna prezent cu jertfa sa în Biserică şi, prin aceasta, cheamă mereu noi miniştri sacri.

2.7.1. Succesiunea preoției lui Cristos în preoția ministerială

Apostolii, în calitate de martori oculari ai lui Cristos înviat şi fundament al Bisericii, se bucură de o poziție unică în Biserică şi, în acest sens nu au succesori. Însă, în calitate de deținători ai plinătății ministeriului salvific al Bisericii, îi au ca succesori pe episcopi, printr-o succesiune neîntreruptă.

Legătura dintre episcopi şi apostoli este argumentată de părintele Stăniloae prin mărturia trasmisă de părinții apostolici. De exemplu, sfântul Clement Romanul le scria creştinilor din Corint:

> Apostolii ne-au vestit evanghelia primită de la Domnul Isus Hristos; iar Hristos a fost trimis de Dumnezeu. Hristos, dar, a fost trimis de Dumnezeu, iar apostolii, de Hristos (...) Predicând, dar, în țări şi în cetăți, au pus episcopi şi diaconi, pentru cei ce aveau să creadă, pe cei care au crezut întâi, după ce au fost probați de Domnul[53].

---

[52] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 237.

[53] CLEMENT ROMANUL, *Prima scrisoare către Corinteni*, 42, 1-4. Cf. IGNAȚIU DE ANTIOHIA, *Scrisoarea către Efeseni*, 3,2; şi IDEM, *Scrisoarea către Smirneni*, 8, 1.

Fiecare episcop, notează autorul nostru, „este urmaşul tuturor apostolilor, căci fiecare apostol se afla în comuniune cu toţi ceilalţi apostoli”[54]. Fiind consacrat de mai mulţi episcopi, în numele întregului episcopat, episcopul primeşte acelaşi har şi aceeaşi învăţătură de credinţă pe care le-au primit toţi apostolii şi toţi episcopii. De aceea, episcopul poate să comunice preoţilor săi şi, prin aceştia, credincioşilor din dieceza sa acelaşi har şi aceeaşi învăţătură, care se află în întreaga Biserică şi, deci, de a-i pune în comuniune cu acelaşi Cristos care se oferă Tatălui şi care ţine umanitatea sa în comuniunea iubitoare cu Tatăl.

Referindu-se la „succesiunea neîntreruptă” a harului apostolic, care îi leagă pe episcopi de apostoli, părintele Stăniloae subliniază că aceasta trebuie înţeleasă nu numai în sensul că

> râul harului sau al dragostei nesfârşite a lui Hristos vine numai din trecut, din persoanele care au mijlocit-o, în mod orizontal, printr-un lanţ de intermediari. Dacă cel ce lucrează prin orice săvârşitor al unei taine este Hristos însuşi, sau dacă Hristos însuşi îşi comunică prin el iubirea sa faţă de Tatăl şi faţă de cei ce primesc tainele, în episcopii care hirotonesc un nou episcop lucrează Hristos însuşi cel aflător în cer şi în Biserică, comunicându-i această iubire. Harul vine de sus de fiecare dată[55].

Cu alte cuvinte, prin succesiunea apostolică se înţelege faptul că Cristos, care a lucrat începând de la apostoli în toţi episcopii ce s-au succedat până acum, continuă să lucreze, prin episcopii consacratori, şi asupra noului episcop, şi în sacramentele pe care acesta le va celebra. Pentru noul episcop, Isus Cristos este o prezenţă directă, aşa cum a fost şi pentru episcopii precedenţi. Prin urmare, Cristos e acela care îi consacră în mod direct şi vizibil, prin episcopii consacratori, pe episcopi, pe preoţi şi pe diaconi. Aceştia îl primesc pe Duhul Sfânt din trupul lui Cristos, dar îl primesc ca urmare a rugăciunii apostolilor şi a episcopilor[56].

În transmiterea slujirii sacre avem, deci, o dimensiune a trecutului: continuitatea însăşi a lui Cristos, dar şi una a prezentului: realitatea vie a celor care transmit harul Duhului Sfânt, prin credinţa lor. Astfel, un credincios primeşte harul lui Cristos printr-un preot care a primit, la rândul său, în baza credinţei sale în Cristos, harul hirotonirii, printr-un episcop, care era şi el credincios. De aceea, „o dată cu succesiunea harului de la apostoli, avem şi succesiunea credinţei de la ei”[57].

Prin urmare, rolul miniştrilor sacri constă în a mijloci „obiectiv” prezenţa lui Cristos şi în a actualiza pentru oamenii de pretutindeni şi

---

[54] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 238.
[55] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 239.
[56] Textele biblice la care părintele Stăniloae face referinţă sunt: pentru episcopi: *1Tim* 1,6; *Tit* 1,5; pentru preoţi: *1Tim* 5,22; *Tit* 5,1; *Fap* 14,22; 20,28; şi pentru diaconi: *Fap* 6,6; *1Tim* 3,10.
[55] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 240.

din toate timpurile jertfa lui Cristos[58]. De aici, însă, subliniază autorul nostru, nu trebuie să se tragă concluzia că miniştrii sacri, ca persoane individuale, nu ar avea nevoie de rugăciune şi de jertfa personală. Dimpotrivă, celebrând jertfa lui Cristos pentru comunitate, împreună cu rugăciunile credincioşilor, ei oferă şi rugăciunile lor. Mai mult, orice slujitor sacru le cere altor slujitori să se roage pentru el în timpul celebrării euharistice. În caz contrar, îşi riscă propria mântuire.

2.7.2. Rolul miniştrilor sacri în păstrarea unității Bisericii

Preoția lui Cristos continuă în Biserică prin preoția ministerială, care, încă din timpurile apostolice, este exercitată în trei grade: episcopatul, prezbiteratul şi diaconatul. Miniştrii sacri, mijlocind „obiectiv" prezența lui Cristos şi actualizând pentru toți oamenii jertfa sa iubitoare, contribuie la păstrarea unității Bisericii. Prezentând rolul pe care îl au miniştrii sacri în susținerea unității Bisericii, părintele Stănilaoe se referă, în principal, la funcția prezbiterilor şi a episcopilor.

Preotul realizează unitatea unei comunități locale, deoarece îi „adună" pe membrii comunității sale şi rugăciunile lor în jurul jertfei Domnului. La rândul său, episcopul realizează unitatea atât în interiorul Bisericii locale, cât şi între aceasta şi Biserica universală. În dieceza sa, episcopul păstrează unitatea dintre comunitățile parohiale, întrucât e cel care hirotoneşte preoții acestor comunități. Legătura de unitate dintre Biserica sa şi Biserica universală este asigurată de episcop prin faptul că este consacrat de mai mulți episcopi, ca reprezentanți ai întregii Biserici, şi, deci, se află în comuniune cu întregul episcopat.

Relația dintre miniştrii sacri şi comunitatea eclezială, după autorul nostru, trebuie să fie condusă de legea comuniunii, şi aceasta din două motive. În primul rând, pentru că episcopul nu e numai mijlocitor al lui Cristos, ci şi membru al Bisericii.

> Nici un episcop nu se singularizează, nu devine substitut văzut exclusiv al unicului cap, Hristos. De aceea, Hristos a lăsat la conducerea văzută a Bisericii comuniunea apostolilor şi, după ei, comuniunea episcopilor, ca urmaşi ai comuniunii apostolilor, nu pe Petru singur şi pe urmaşii lui. Prin aceasta, episcopul este încadrat nu numai în comunitatea Bisericii, ci şi în comuniunea episcopatului, între ele fiind o strânsă legătură[59].

---

[58] Insistând asupra unității dintre realitatea jertfei lui Cristos şi mijlocirea sa obiectivă, ca mare preot, Stăniloae critică poziția protestantă care, după el, respingând realitatea obiectivă a marelui preot sau mijlocitor Cristos, care continuă opera sa salvifică şi îi face pe oameni părtaşi la ea, a făcut să depindă mântuirea numai de subiectivitatea umană individuală. Mijlocirea lui Cristos, după concepția occidentală, afirmă el, s-a terminat pe cruce, într-un act pur şi simplu juridic şi, deci, suficient, motiv pentru care, după aceea, nu mai este nevoie de ea, ci, acum, mântuirea depinde în mod exclusiv de faptul dacă cineva crede sau nu că mijlocirea lui Cristos pe cruce a refăcut separarea dintre om şi Dumnezeu. Cf. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 240.

[59] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 240.

În al doilea rând, pentru că adevăratul celebrant al Euharistiei este Cristos însuşi. Dacă Cristos este, în acelaşi timp, şi jertfă, şi cel care jertfeşte, atunci, în sens propriu, Cristos nu e jertfit de episcop sau de preot, ci se jertfeşte el însuşi. De fapt, „prefacerea darurilor în trupul şi sângele lui Hristos se săvârşeşte prin Duhul lui Hristos, dar pe Duhul îl trimite Hristos şi împreună cu Duhul este şi el de faţă”[60]. De aceea, chiar dacă este de dorit ca miniştrii sacri să aibă o viaţă exemplară, Cristos, oricum, nu face dependentă oferirea trupului şi a sângelui său de demnitatea miniştrilor: „nevrednicia lor nu e nevrednicia lui Hristos şi a Bisericii ca trup al lui Hristos, care se află în relaţia iubirii nesfârşite cu Dumnezeu”[61].

Aşadar, dacă Cristos se află într-un raport direct cu credincioşii, mijlocirea miniştrilor sacri trebuie să fie înţeleasă mai degrabă ca o mijlocire transparentă, şi nu ca o „luare în posesie” a darului lui Cristos şi a transmiterii sale la credincioşi. Pe de altă parte, dacă acţiunea lui Cristos se exercită în mod independent de demnitatea ministrului sacru, aceasta nu înseamnă că preotul sau episcopul se pot folosi în mod arbitrar de darul care se transmite prin ei. Ei trebuie să tindă la o identificare a vieţii lor personale, subiective, cu „obiectivitatea” lui Cristos.

2.7.3. Slujirile ecleziale ale miniştrilor sacri

Miniştrii sacri ai Bisericii au o responsabilitate formală faţă de comunitatea încredinţată lor, precum şi faţă de Biserica universală. Această responsabilitate, exercitată într-un spirit de comuniune, se manifestă atât în celebrarea sacramentelor, cât şi în vestirea evangheliei şi în conducerea spirituală a credincioşilor. După părintele Stăniloae, funcţia magisterială şi cea pastorală a miniştrilor hirotoniţi este o consecinţă firească a funcţiei sacerdotale.

Prima responsabilitate a miniştrilor sacri constă în iluminarea comunităţii creştine cu învăţătura lui Isus Cristos şi, deci, în apărarea ei de rătăcirile doctrinare. Ei trebuie să se pregătească pentru aceasta nu numai studiind învăţătura revelată, ci şi purificându-se de păcate. În afară de aceasta, ei trebuie să fie însufleţiţi şi de o mare cunoaştere şi iubire faţă de oameni, deoarece

> toată învăţătura pe care o dă trebuie să se refere la relaţia omului cu Dumnezeu, sau a lui Dumnezeu cu omul, căutând să intensifice această relaţie, să-l pregătească pe om pentru ea, ajutându-l să se purifice de patimi, de egoism, de tot ce-l mărgineşte şi-l închide în sine şi în lumea aceasta. Este o învăţătură teandrică, urmărind înfăptuirea şi adâncirea legăturii omului cu Dumnezeu, până la unirea lor. Căci aceasta este învăţătura care mântuieşte, care-i asigură omului veşnicia în legătură cu Dumnezeu cel netrecător[62].

---

[60] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 242.
[61] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 242-243.
[62] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 247.

Dacă funcția magisterială şi cea pastorală sunt strâns legate de funcția sacramentală, atunci, afirmă autorul nostru, făcând aluzie la episcopul Romei, un episcop nu poate să aibă în Biserică primatul jurisdicțional şi infailibilitatea doctrinară fără să aibă „suportul acestui primat într-o taină specială, adică fără dreptul de a săvârşi unele taine în exclusivitate, sau fără o supremație în săvârşirea unor Taine”[63]. Dar, întrucât dreptul episcopilor în celebrarea sacramentelor este egal şi consacrarea fiecăruia dintre ei este făcută de mai mulți episcopi în comuniune, rezultă că şi funcția magisterială a episcopilor se exercită în comuniune. Învățătura care este propusă de miniştrii sacri nu este ruptă de sacramente, deoarece prin ea se exprimă „lucrarea mântuitoare a lui Hristos în Biserică, lucrare ce se săvârşeşte în mod principal prin taine”[64]. Dacă apoi adevăratul subiect care vesteşte şi explică învățătura mântuitoare este Cristos însuşi prin Duhul Sfânt, aceasta înseamnă că

> Hristos învață prin toate mădularele trupului său tainic, căci în toate lucrează şi în toate se luminează înțelesul acestei lucrări şi caracterul ei şi, în mod principal, prin treptele ierarhiei, pe baza săvârşirii tainelor de către ea, iar şi mai special prin episcopat, în comuniunea actuală cu tot corpul Bisericii. Căci în tot corpul lucrează Hristos ca Arhiereu-Miel, ca Învățător şi Păstor prin mijlocirea vizibilă a ierarhiei[65].

Fiind strâns legată de celebrarea sacramentelor, lucrarea pastorală a miniştrilor sacri trebuie să se desfăşoare într-un spirit de slujire, şi nu de stăpânire. Prin urmare, funcția pastorală are un caracter spiritual şi urmăreşte să-i conducă pe credincioşi la mântuire. În această privință, părintele Stăniloae îi îndeamnă pe miniştrii sacri să urmeze exemplul lui Isus Cristos, care „nu a venit ca să fie slujit, ci ca să slujească” (*Mt* 20,25-28), sau pe cel al apostolului Paul, care se considera „slujitor” (*diakonos*), „frate”, „colaborator”, unul care nu vrea „să stăpânească asupra credinței” creştinilor, întrucât aceştia sunt chemați la libertate (cf. *1Cor* 3,5; *Gal* 5,13; *2Cor* 1,24). Îndeosebi episcopul, după cum scrie Origene, nu trebuie să uite că „cine este chemat la episcopat nu este chemat la stăpânirea (*ad principatum*), ci la slujirea (*ad servitutem*) întregii Biserici”[66].

---

[63] D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 247. Referindu-se la primatul şi la infailibilitatea papală, Stăniloae afirmă că episcopul Romei nu are dreptul de a hotărî de unul singur în ceea ce priveşte învățătura şi viața pastorală a Bisericii, întrucât nu are dreptul exclusiv de a celebra vreun sacrament şi nu a primit un har particular prin vreun sacrament special. Cf. *Ibidem*.

[64] D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 248.

[65] D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 248.

[66] Origene, *Homilia ad Isaiam*, 6,1. În această privință, Stăniloae face din nou aluzie la primatul papal şi îi critică pe acei teologi catolici care vor să interpreteze primatul papal ca pe un „primat al slujirii”, în sensul lui *Mt* 20,26: „Cine vrea să fie cel dintâi între voi, să fie slujitorul tuturor”. După autorul nostru, în aceste cuvinte, Cristos se adresează tuturor creştinilor, îndemnându-i să fie primii în a-i sluji pe ceilalți. Aşadar, acesta nu poate fi privilegiul unei singure persoane. Şi apoi, faptul de a merge în întâmpinarea altora, în slujire, are drept urmare comuniunea şi, în cazul episcopilor, sinodalitatea, ceea ce înseamnă că fiecare vrea să se lase condiționat de ceilalți, vrea să ia în considerare şi părerea celorlalți, chiar şi în slujire. Cf. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 249.

2.7.4. Preoţia ministerială şi caracterul vizibil al Bisericii

Prin „mijlocirea obiectivă” a miniştrilor hirotoniţi se exprimă „mijlocirea obiectivă” a lui Isus Cristos la Tatăl. De fapt, afirmă părintele Stăniloae, fără întreita slujire a lui Cristos, care continuă în preoţia ministerială, Biserica nu ar putea să existe, deoarece Cristos este prezent în Biserică nu doar ca cel care o păstrează vie şi unită, ci şi ca Mijlocitorul ei care o introduce în comuniunea trinitară.

> Fiul lui Dumnezeu a luat trupul nostru şi s-a făcut ca unul dintre noi, arătând că mântuirea nu ne-o putem dobândi noi înşine, prin stări subiective care ne pot înşela. Această mijlocire obiectivă neamăgitoare o activează Hristos prin mijlocirea obiectivă vizibilă a unor persoane, ca să nu facem dependentă mântuirea noastră de sentimente subiective nesigure[67].

În această perspectivă, preoţia ministerială reprezintă o confirmare a realei întrupări a Fiului lui Dumnezeu, precum şi a calităţii sale de mijlocitor al omenirii la Dumnezeu. Negarea preoţiei ministeriale duce, în schimb, nu numai la negarea semnificaţiei întrupării pentru mântuirea omenirii, ci şi a dimensiunii corporale a mântuirii. De aceea, întruparea şi preoţia ministerială sunt dovadă că

> Dumnezeu ţine seama că noi suntem şi trupuri şi nu putem fi mântuiţi ca oameni adevăraţi dacă Fiul lui Dumnezeu nu a lucrat şi asupra trupului său şi nu lucrează şi asupra trupului nostru. Dar lucrările pornite din trupul său nu se pot exercita asupra trupului nostru decât prin mijlocirea actelor sensibile săvârşite de persoane văzute sau de preoţi, ca chipuri ale Mijlocitorului Hristos, îmbrăcaţi în trup, odată ce trupul lui Hristos prin pneumatizarea lui nu se mai află în planul vizibil[68].

Negarea preoţiei ministeriale înseamnă, de asemenea, negarea Bisericii ca „ambianţă obiectivă” a mântuirii, care adună trăirea subiectivă a omenirii şi îi dă o valoare reală.

> Comuniunea noastră în Hristos nu poate să nu se arate şi în manifestările noastre vizibile, deci harul lui Hristos, sau nesfârşita lui iubire faţă de noi, care vrea să ne adune pe toţi în această iubire a lui şi întreolaltă, nu se poate să nu se manifeste şi în manifestările noastre vizibile, deci în Biserică, drept comuniune între noi[69].

Afirmarea dimensiunii vizibile a Bisericii nu trebuie să ducă la concluzia că, în Biserică, totul este vizibil. De exemplu, prezenţa lui

---

[67] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 251.
[68] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 251-252.
[69] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 252. După Stăniloae, negarea preoţiei ministeriale este motivul care a dus, în protestantism, la slăbirea aspectului vizibil al Bisericii în favoarea unei Biserici invizibile, în timp ce slăbirea credinţei în întruparea Fiului lui Dumnezeu a dus la contestarea efectelor pe care opera salvifică a lui Cristos o are asupra trupului uman. Cf. *Ibidem*.

Cristos înviat şi a Duhului Sfânt are un caracter invizibil. Însă, notează părintele Stăniloae, tocmai pentru că se crede în caracterul vizibil al Bisericii, se crede şi în prezența reală a lui Cristos şi a Duhului Sfânt în ea. Astfel, în Biserică,

> văzutul în ea se prelungeşte în nevăzut, nevăzutul penetrează văzutul cu dumnezeirea lui. Văzutul e un chip sensibil al nevăzutului, e plin de nevăzut. Propriu-zis, văzutul capătă o semnificaţie nouă în lumina nevăzutului. El devine pentru ochii credinței vas al nevăzutului. Iar nevăzutul devine văzut, într-un fel, prin partea văzută a Bisericii, căci multe se arată în Biserică transfigurate (trupul oamenilor duhovniceşti). Dar chiar şi cele care nu se arată transfigurate, credem că sunt transfigurate prin efectele ce le au asupra credincioşilor (apa sfințită, pâinea şi vinul euharistic etc.). De aceea, în Biserică, văzutul, fiind transfigurat, e mai mult decât văzut, fără să fie desfiinţat ca văzut[70].

În Biserică, aşadar, dimensiunea obiectivă este una spiritualizată, iar spiritualizarea ei nu poate fi redusă la cauze imanente. De exemplu, sacramentele nu sunt simple acte vizibile, îmbrăcate de subiectivitatea umană cu energii imaginare, ci ele sunt însoțite de energii divine, independent de faptul daccă sunt trăite ca atare de subiectivitatea umană. Energia divină, care izvorăşte din Cristos, se extinde şi asupra elementelor cosmice vizibile, de care este legată viaţa creştinului, şi acesta poate să participe, prin ele, la viaţa divină.

Dacă sacramentele, prin aspectul lor vizibil, semnifică opera salvifică a lui Dumnezeu, după părintele Stăniloae, rezultă că şi miniştrii sacri, care celebrează sacramentele, trebuie să fie aleşi de Dumnezeu printr-un act vizibil, hotărât de Dumnezeu şi umplut de energia sa şi, deci, au un rol esenţial în viaţa Bisericii. Prin preoţia ministerială, primită de o persoană umană, ca mijlocitor al harului divin, se pune în lumină nu numai realitatea teandrică a Bisericii, care nu se reduce la o simplă subiectivitate umană, ci şi valoarea şi importanța persoanei umane pentru mântuirea celorlalți.

> Redus la o pură subiectivitate schimbătoare şi capricioasă, eu însumi nu mai sunt sigur de mine, odată ce nu mai însemn nimic nici pentru altul. Eu ştiu că exist şi capăt siguranța mântuirii pentru viaţa veşnică prin faptul că Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om, sau semen al meu, şi că mă uneşte cu sine nu individual, nu lucrând în interiorul meu pur subiectiv, ci în „corpul" umanității credincioase, care constă din suflete îmbrăcate în trupuri. El mă pune prin aceasta în lumină nouă şi pe mine însumi şi dă consistență sigură realității mele, constituită din suflet şi trup şi activată şi realizată în actele de relaţie cu ceilalți oameni. Eu devin real la maximum în Hristos, pentru că toţi sunt reali în el, pentru că suntem reali împreună. Şi suntem reali împreună pentru că unii dintre noi sunt preoţi sau mijlocitori ai

[70] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 252-253.

Cuvântului întrupat şi, ca atare, Mijlocitorul, pentru că unii dintre noi sunt aleşii lui Dumnezeu ca să ne unească prin ei cu Cuvântul lui Dumnezeu, care s-a făcut el însuşi om, sau „Mijlocitorul"suprem între noi şi Dumnezeu, pentru că a rămas şi Dumnezeu[71].

3. Biserica, Sacrament al lui Cristos

Din cele prezentate până acum, rezultă că părintele Stăniloae a tratat tema ecleziologică într-o perspectivă trinitară, care, în teologia orientală, este cunoscută cu numele de theosis, adică „îndumnezeirea" omenirii în Isus Cristos prin Duhul Sfânt. Iar pentru a exprima realitatea teandrică a Bisericii, el s-a folosit de imaginea Bisericii, „trup mistic al lui Cristos în Duhul Sfânt", întrucât i s-a părut a fi cea mai potrivită. Cu toate acestea, autorul nostru s-a folosit şi de un alt concept pentru a vorbi despre realitatea mistică a Bisericii, şi anume, cel de „sacrament".

Înainte de a prezenta consideraţiile autorului nostru despre conceptul de sacrament, dorim să precizăm că părintele Stăniloae nu a dedicat studii speciale temei „Biserica, sacrament al lui Cristos", ci a tratat această temă în cadrul teologiei sacramentelor. Prima referinţă la acest argument o găsim, de fapt, într-un articol dedicat aspectului sacramental al Bisericii[72], unde ia poziţie împotriva opiniei protestante, care, de la Barth încoace, susţine că Bisericile sacramentale sunt Biserici instituţionale şi, deci, uniforme, orizontale, statice. De aceea, ele nu sunt în măsură să-i ofere omului o întâlnire mereu reînnoită cu Dumnezeu, aşa cum are loc, în schimb, în Bisericile unde accentul se pune pe cuvântul lui Dumnezeu, în care omul experimentează prezenţa lui Dumnezeu în forme tot mai noi. Provocat de această atitudine, părintele Stăniloae îşi propune în acest studiu să demonstreze că tocmai în viaţa sacramentală a Bisericii se realizează adevărata întâlnire a omului cu Dumnezeu.

Câţiva ani mai târziu, autorul nostru revine asupra temei sacramentalităţii Bisericii cu un scurt articol, în care vorbeşte despre transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală[73]. Observând că „încorporarea în Biserică" echivalează cu „încorporarea în Cristos", el aprofundează semnificaţia acestei transparenţe în sensul că Cristos e imprimat în Biserică şi că aceasta îl reflectă pe Cristos, pentru a afirma apoi că această transparenţă este o misiune şi o datorie pentru Biserică.

Amintim, în sfârşit, capitolul introductiv la teologia sacramentară din al treilea volum al Teologiei dogmaticii sale[74]. Aici, explicând semnificaţia şi rolul sacramentelor în Biserică, părintele Stăniloae se

---

[71] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, II, 254-255.
[72] D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", *StTeol* 18 (1966) 531-562.
[73] D. STĂNILOAE, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", *Ort.* 22 (1970) 501-516.
[74] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, Bucureşti 1978, 7-33.

opreşte asupra dimensiunii cristologice şi ecleziologice a sacramentelor, subliniind aspectul sacramental al Bisericii şi legătura ei strânsă cu misterul creației şi cu cel al lui Cristos.

După aceste precizări, prezentăm în continuare dimensiunea sacramentală a Bisericii, din perspectiva autorului nostru. Într-o primă secțiune, vom analiza fundamentul sacramentalității Bisericii, după care vom trata transparența sacramentală a Bisericii pentru Cristos şi, în sfârşit, ne vom ocupa de raportul dintre sacramentalitatea Bisericii şi actele ei sacramentale.

3.1. Fundamentul sacramentalității Bisericii

Conceptul de sacrament sau taină poate fi definit, în sens larg, ca „unirea lui Dumnezeu cu realitatea vizibilă, în primul rând, cu realitatea umană”[75], şi se bazează pe faptul că Dumnezeu poate să acționeze asupra şi prin realitatea vizibilă a creației. În realizarea acestei uniri, părintele Stăniloae distinge trei momente: creația, întruparea Cuvântului lui Dumnezeu şi Biserica.

3.1.1. Misterul creației

Prima unire a lui Dumnezeu cu realitatea creaturală a avut loc în momentul creației. După autorul nostru, această unire a fost posibilă datorită prezenței Cuvântului lui Dumnezeu în „rațiunile” ființelor create şi a lucrării sale, prin care susține şi conduce creaturile la deplina lor unire cu Dumnezeu. Prin urmare, în cadrul acestui mister de unire, care începe cu actul creației şi care va fi împlinit atunci când „Dumnezeu va fi totul în toți” (*1Cor* 15,28), fiecare element îmbracă un caracter sacramental.

Dintre toate aceste elemente, un rol deosebit îi revine omului. Fiind deja în el însuşi o unitate de materie şi spirit, omul reprezintă o „imagine” a misterului de unire dintre Logos şi întreaga creație şi, deci, este capabil de a uni în sine întreaga creație şi pe aceasta cu Dumnezeu. Întrucât adună în sine toate elementele creației, omul reprezintă, după autorul nostru, „inelul” creației şi, de aceea, este „capul țesutului rațional şi unitar al lumii”. Dacă apoi spiritul uman „trasfigurează materia cu care e unit de la început, organizând-o în trup, ca mediu de lucrare a spiritului”[76], atunci se poate spune că toate părțile componente şi toate funcțiile omului sunt „taine”, întrucât participă la misterul omului ca unitate.

Astfel, omul exprimă caracterul paradoxal al misterului, în sensul că uneşte în el însuşi spiritul cu materia, subiectivitatea cu obiectivitatea, finitul cu infinitul. De fapt, el a fost creat

---

[75] D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii”, 531.
[76] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, 9.

ca să aducă şi din partea făpturii o contribuţie hotărâtoare la menţinerea şi desăvârşirea tainei atotcuprinzătoare a unirii lui Dumnezeu cu creaţiunea, sau să fie mijlocul conştient şi voluntar prin care Dumnezeu menţine şi desăvârşeşte această unire[77].

3.1.2. Misterul întrupării Cuvântului divin

Creaţia constituie, aşadar, fundamentul „natural" al sacramentalităţii Bisericii. Însă acest prim mister de unire a fost slăbit de om care, prin păcatul său voluntar şi din cauza intimei sale legături cu întreaga creaţie, a introdus în lume principiul diviziunii, separând-o astfel de Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu, în schimb, scrie părintele Stăniloae, a hotărât să realizeze o nouă şi o mai strânsă unire a creaţiei cu sine, folosind în acest scop tot fiinţa umană. Cuvântul divin s-a făcut om, pentru a le da oamenilor „un centru dintre ei, care nu se mai poată despărţi de Dumnezeu şi să nu mai tindă să se despartă de ceilalţi oameni şi să împartă creaţiunea"[78]. În acest sens, întruparea Fiului lui Dumnezeu înseamnă un nou „mister" de unire, care duce la culme prima unire dintre Dumnezeu şi lume.

Întruparea reprezintă punctul culminant al misterului de unire dintre Dumnezeu şi lume, deoarece, în misterul lui Cristos, „Dumnezeu însuşi este şi om, Creatorul este şi creatură..., infinitul se face şi finit, umplându-l pe cel din urmă de cel dintâi. Prin aceasta, orizontul infinit al cunoaşterii realităţii supreme se face deplin străveziu pentru om"[79].

Fiul lui Dumnezeu, aşadar, luând natura umană, a unit mai profund în sine fiinţele umane şi întreaga creaţie. Astfel, el a actualizat potenţialităţile omului, de a fi acel inel de legătură între Dumnezeu şi creaţie şi, pentru aceasta, a făcut din el instrumentul cel mai adecvat în vederea operei unificatoare a Cuvântului divin.

> Prin spiritul omenesc, Cuvântul lui Dumnezeu poate exercita nu numai acţiunea sa de spiritualizare, ci şi de îndumnezeire a simţirilor trupului. Prin faptul că nu s-a unit cu un ipostas uman, ci s-a făcut el însuşi ipostasul naturii umane, cu deschiderea lui dumnezeiască spre toată realitatea creată şi cu capacitatea lui supremă de comuniune umană, a făcut din umanitatea asumată mijlocul de unire şi de îndumnezeire a întregii umanităţi şi creaţii în Dumnezeu[80].

---

[77] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, 10.
[78] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, 12.
[79] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, 12.
[80] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, 12-13.

3.1.3. Misterul Bisericii

Unirea „virtuală" dintre Dumnezeu şi realitatea creaturală, înfăptuită prin misterul întrupării Fiului lui Dumnezeu, este actualizată în Biserică. După părintele Stăniloae, prin Biserică, Cuvântul lui Dumnezeu „restabileşte şi ridică la o treaptă mai accentuată unirea sa cu lumea înfiinţată prin actul creaţiei, dar slăbită prin păcatul omului"[81]. În acest sens, se poate spune că însăşi creaţia este o Biserică, sau că Biserica este creaţia restabilită sau în curs de restabilire şi împlinire. Dacă prin „mister" se înţelege unirea contrariilor, atunci Biserica este „misterul ultim", întrucât ea este forma unităţii supreme dintre Dumnezeu şi creaturi. Iar atunci când va fi pe deplin desăvârşită în viaţa viitoare, ea va reprezenta modul de a fi „totul în toate" a lui Dumnezeu.

Prin urmare, chiar dacă misterul Bisericii presupune misterul creaţiei, totuşi, după autorul nostru, Biserica îşi are existenţa numai din misterul lui Cristos, întrucât ea reprezintă „extensiunea tainei lui Hristos"[82]. De aceea, misterul Bisericii nu poate fi separat de misterul lui Cristos, nici misterul lui Cristos de misterul Bisericii, deoarece

> Biserica nu e decât extensiunea tainei lui Hristos şi taina lui Hristos nu stă, de la Cincizecime, desfăcută de taina Bisericii şi odată ce taina lui Hristos nu a luat fiinţă decât pentru a se extinde în taina Bisericii. Aceste două taine pot fi distinse teoretic, dar nu despărţite în realitate. Hristos e capul real, sau ipostasul fundamental al Bisericii, pe care o constituie şi o susţine imprimând continuu viaţa lui în ea, sau în mădularele ei, ţinute unite între ele şi el[83].

3.2. „Transparenţa" Bisericii pentru Cristos

În misterul Bisericii se actualizează, aşadar, misterul unirii dintre Dumnezeu şi creaţie, unire dusă la punctul ei culminant de întruparea Fiului lui Dumnezeu. Fiind Biserica „extensiunea" misterului lui Cristos, cele două mistere nu pot fi separate, ci numai distinse teoretic. În această perspectivă, părintele Stăniloae vorbeşte despre „transparenţa" Bisericii pentru Cristos, transparenţă care este, în acelaşi timp, un dat de fapt şi o misiune pentru Biserică.

Transparenţa Bisericii pentru Cristos poate fi înţeleasă în două sensuri. Primul se referă la faptul că Biserica este atât de „subtilă" încât prin ea nu se vede decât Cristos, sau că ea nu-l vede decât pe Cristos. În al doilea sens, Biserica este transparentă, pentru că Cristos este „imprimat" în fiinţa sa şi, deci, ea nu-l reflectă decât pe Cristos.

---

[81] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, 13.
[82] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, 13.
[83] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, 13-14.

Aceste două aspecte ale transparenţei Bisericii sunt strâns legate şi fundamentul lor a fost pus, după autorul nostru, o dată cu Botezul. De fapt, în acest sens trebuie înţelese numele şi imaginile pe care tradiţia biblică şi patristică le-a dat Bisericii. Unele dintre acestea subliniază mai mult transparenţa Bisericii, în sensul că Cristos este centrul Bisericii, fără de care nu ar putea să existe, altele, în schimb, că Biserica poartă imprimat în ea chipul lui Cristos.

3.2.1. Cristos, centrul Bisericii

Primul sens al transparenţei Bisericii este pus în lumină tocmai de numele „ekklesia", pe care Noul Testament îl dă Bisericii[84]. După părintele Stăniloae, acest cuvânt înseamnă că Biserica este „comunitatea celor chemaţi din lume la Hristos, sau în jurul lui"[85] şi, deci, în mod indirect, arată că Isus Cristos este centrul Bisericii. Aceeaşi semnificaţie se poate vedea şi în numele de „popor al lui Dumnezeu"[86].

> Această comunitate nu s-ar putea înţelege fără Hristos ca izvorul ei de viaţă şi ca centrul tuturor preocupărilor ei. Cei ce fac parte din ea trăiesc interior această concentrare a privirilor lor sufleteşti spre Hristos. Privirile lor spirituale sunt aţintite spre el, întrucât cei ce cred în el, ca în Fiul lui Dumnezeu cel întrupat şi înviat, care le asigură viaţa eternă şi, prin aceasta, dă un sens deplin vieţii lor. Fără acest centru, nu s-ar fi putut întemeia şi nu s-ar putea menţine această comunitate, în unitatea ei. O Biserică în care ar slăbi această concentrare a privirilor ei spre Hristos ca centrul lor şi aceste priviri s-ar îndrepta spre scopuri pământeşti, ar slăbi ca Biserică, devenind o societate cu accentuat caracter autonom[87].

În definiţia Bisericii, referinţa la Cristos, ca centru al ei, este un factor esenţial. Din acest motiv, sfântul Paul îi îndemna pe creştinii din Colose să nu se separe de Capul-Cristos, de la care „tot trupul, susţinut şi unit prin încheieturi şi ligamente, primeşte creşterea lui Dumnezeu" (*Col* 2,19). Comentând acest text, sfântul Ioan Gură de Aur spunea:

> De aici îşi ia existenţa sa trupul şi buna sa existenţă. De ce, aşadar, părăseşti capul, alăturându-te membrelor? Dacă tu cazi de acolo, de unde depinde tot trupul tău, eşti pierdut (...) Întreaga Biserică creşte atât timp cât rămâne ataşată de cap[88].

La rândul său, părintele Stăniloae subliniază că Biserica este Biserică numai în măsura în care se uită pe ea însăşi şi este preocupată în

---

[84] Cf. *Fap* 5,11; *1Cor* 4,17; 12,28; 14,4; 15,9; *Gal* 1,13; *Fil* 3,6; *Ef* 1,22; 5,23; *1Tim* 3,15; *Evr* 12,23.
[85] D. Stăniloae, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", 501.
[86] Cf. *Tit* 2,4; *Evr* 4,9.
[87] D. Stăniloae, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", 502.
[88] Ioan Gură de Aur, *Epistola către Col.*, 19, 100.

mod esențial de Cristos. Iar acest aspect rezultă, îndeosebi, din imaginea Bisericii, Mireasa lui Cristos. Creştinii, fiind înrădăcinați împreună în Cristos, formează Biserica numai dacă privesc împreună la el.

În viziunea autorului nostru, aşadar, fundamentul sau esența Bisericii constă tocmai în credința comună în Cristos, în referirea comună la Cristos. Această referință, însă, nu are prioritate temporală în ceea ce priveşte Biserica, ci numai o prioritate de fundament, în sensul că reprezintă preocuparea directă şi esențială a credincioşilor. Aceştia pot intra într-o relație personală cu Cristos numai dacă intră în „câmpul" unde este prezentă „energia unificatoare şi sfințitoare a Duhului Sfânt", adică în Biserică.

3.2.2. Chipul lui Cristos imprimat în Biserică

Al doilea sens al transparenței Bisericii poate fi dedus tot din figurile biblice şi patristice cu care este descrisă Biserica. Imaginea Bisericii, trup al lui Cristos, arată atât poziția centrală a lui Cristos în Biserică, cât şi manifestarea sa prin intermediul Bisericii, deoarece, scrie autorul nostru, „trupul este format după chipul capului şi îndeplineşte intențiile lui; şi fiecare mădular, deşi e altfel decât celelalte, serveşte capului şi are imprimat în sine specificul capului"[89].

Biserica-Trup reprezintă, deci, o continuă şi efectivă expresie a lui Cristos-Cap, aşa cum rezultă şi din textele pauline referitoare la Botezul creştin. De exemplu, comentând afirmația sfântului Paul, că cei care primesc botezul devin un „trup" sau membre ale trupului unic al lui Cristos (cf. *1Cor* 12,12), părintele Stăniloae notează că, „prin aceasta, devenim mădulare ale trupului cel unul al lui Hristos, deci ne adăugăm într-un mod oarecum organic Bisericii"[90]. Dar şi mai profund, când sfântul Paul spune că unirea cu Cristos şi cu ceilalți, realizată la botez, înseamnă o participare la moartea şi învierea lui Cristos (cf. *Rom* 6,3-8), după autorul nostru, aceasta arată că „Hristos se reflectă nu ca o simplă Persoană stăpânitoare în credincioşi, ci ca o Persoană definită prin moartea şi învierea sa"[91].

În această perspectivă, dacă se ia în considerare faptul că, pentru sfântul Paul şi sfinții părinți ai Bisericii, aspectul ontologic comportă şi un aspect etic, şi invers, dacă aspectul etic comportă unul ontologic, după părintele Stăniloae, rezultă că moartea şi învierea lui Cristos, „având în ele concentrată o viață nouă sub raport etico-spiritual, iradiază o forță spirituală-etică din ele"[92]. Cu alte cuvinte, dacă moartea şi învierea lui Cristos înseamnă o oferire continuă de sine însuşi Tatălui, credincioşii primesc o energie spirituală pentru a trăi şi ei în această stare de dăruire față de Tatăl, şi dacă apoi aspectul etic al morții şi al

[89] D. STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", 503.
[90] D. STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", 504.
[91] D. STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", 504.
[92] D. STĂNILOAE, „Transparența Bisericii în viața sacramentală", 504.

învierii lui Cristos comportă aspectul ontologic al morţii şi învierii, care au transformat natura sa umană, credincioşii, care participă realmente la misterul pascal al lui Cristos, primesc energia de a muri pentru viaţa coruptibilă de mai înainte şi de a învia la o viaţă nouă.

La acest punct apar inevitabil două întrebări. Prima: cum trebuie înţeles faptul că, la botez, credincioşii nu mor din punct de vedere fizic, cu trupul, ci îşi continuă existenţa lor pământească? Şi a doua: cum e posibil ca Cristos, care nu poate să mai moară odată ce a înviat, să fie totuşi în stare de moarte atunci când cineva este botezat, pentru a-l face să participe la moartea sa?

Pentru a răspunde la prima întrebare, autorul nostru porneşte de la faptul că între moartea „omului vechi" al creştinului şi moartea lui Cristos cu trupul său pe cruce există o anumită legătură:

> Are şi moartea omului vechi din noi un caracter ontologic, dar un caracter spiritual sau etic-ontologic, care se hrăneşte din învierea lui şi duce la învierea noastră cu trupul. Moartea noastră, deşi „în asemănarea morţii lui Hristos", e totuşi reală, căci aşa cum vom învia cu adevărat cu Hristos care a înviat şi arvuna o avem în „înnoirea vieţii" noastre, aşa a trebuit să murim în mod real cu el, care a murit[93].

Moartea credinciosului cu Cristos aparţine, aşadar, trecutului, în momentul botezului, pe când învierea este o perspectivă de viitor. Între aceste două momente există însă reînnoirea vieţii, care reprezintă o anticipare a învierii şi constituie omul ca „imagine a lui Cristos", mort şi înviat. Desigur, scrie Stăniloae, aceasta nu înseamnă că omul botezat este unul care nu mai păcătuieşte, dar puterea păcatului, care reprezenta o stare contradictorie pentru fiinţa umană, a fost distrusă prin Botez. Prin urmare, avem o eliberare potenţială de păcat, care se actualizează prin colaborarea omului. Dar o dată cu distrugerea structurii păcatului, a fost întărită şi voinţa omului de a nu mai păcătui. În acest mod, omul a primit o structură ontologică nouă, sau, mai bine zis, a fost restabilită cea autentică.

Prin botez, aşadar, omul, pe de o parte, a fost „despuiat de trupul cărnii" (*Col* 2,11), adică de complexul de patimi cu care fusese copleşit după păcat, pentru a fi îmbrăcat din nou cu sentimentele curate care sălăşluiesc în trupul lui Cristos. Pe de altă pare, omul a primit energia învierii lui Cristos, care nu e numai o forţă etică, ci şi una ontologică, prin care natura umană este aşezată pe calea învierii.

În ce priveşte a doua întrebare, autorul nostru apelează la semnificaţia ontologico-etică a morţii[94]. Dacă Cristos nu are păcat, atunci,

---

[93] D. STĂNILOAE, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", 505.

[94] La această întrebare a încercat să dea un răspuns şi O. Casel, care vorbeşte despre o „moarte mistică", o moarte ce se produce „pe cale sacramentală", ca o lucrare a lui Cristos prin intermediul Duhului (cf. O. CASEL, *Mysteriengegenwart*, 155-158). Comentând această afirmaţie, părintele Stăniloae, deşi îşi exprimă mulţumirea că teologul catolic a văzut aici Biserica drept „o comunitate în Cristos, şi nu ruptă de Cristos",

moartea pe cruce nu reprezintă o moarte pentru păcat, iar prelungirea stării sale sacrificale nu înseamnă prelungirea unei stări care se opune păcatului. Moartea lui Cristos, în schimb, „a fost o predare totală Tatălui ca om şi el continuă să fie în această stare. Ea înseamnă, însă, o stare total contrară faţă de ceea ce s-ar putea numi păcat”[95]. Dacă apoi, în Dumnezeu, existenţa se identifică cu binele, rezultă că Cristos a înălţat natura sa umană la această stare, unde persistenţa în bine echivalează cu confirmarea ei în adevărata existenţă în Dumnezeu, stare arătată de abandonarea totală Tatălui. În Botez, deci, Cristos îi comunică omului această stare de abandonare totală Tatălui, ca moarte pentru păcat şi ca putere pentru a nu mai cădea în păcat.

> Hristos, primind o dată moartea, nu mai moare, pentru că a consolidat prin ea firea sa umană definitiv în rezistenţa la orice ispită, într-o definitivă moarte faţă de orice ispită. Starea aceasta ne-o comunică şi nouă prin Botez. Iar dacă rămânem în ea, nici noi nu vom mai muri, pentru că suntem definitiv morţi păcatului, ci vom învia la viaţa eternă. În această stare de jertfă a lui Hristos, ca într-un ocean al purităţii şi al puterii de rezistenţă împotriva ispitelor, suntem sădiţi noi prin botez[96].

Prin participarea la moartea şi învierea lui Cristos, cei botezaţi poartă împreună imprimat în ei chipul lui Cristos. Noul lor chip este chipul lui Cristos, care s-a imprimat în ei şi, prin ei, în Biserică. După autorul nostru, deci, asemănarea celor botezaţi cu Cristos este de ordin spiritual şi constă în faptul că, din „trupeşti”, au devenit „spirituali”, în sensul că Duhul Sfânt a transformat modul lor de a fi şi de a acţiona după modelul umanităţii luate de Cristos.

Transparenţa Bisericii pentru Cristos se manifestă, aşadar, într-o viaţă trăită după exemplul lui Cristos, întrucât Cristos s-a imprimat în ea cu energia umanităţii sale exemplare. În acest sens, Biserica devine transparentă pentru Cristos prin „subţierea” dimensiunii sale umane, adică prin moartea „omului vechi”, împovărat de dorinţe şi patimi, şi abandonarea totală în mâinile lui Dumnezeu.

> Toate acestea reprezintă transparenţa atât în sensul de subţirime a umanului, cât şi în sensul de reflectare pozitivă a lui Hristos. Căci aceste sensuri ale transparenţei sunt puteri şi moduri de manifestare ale divinului, care e bunătate, îngăduinţă, respect al libertăţii omului, smerenie, iubire

---

observă că O. Casel nu a arătat în mod suficient întâlnirea ce are loc în botez între cel care se botează şi Cristos care moare şi învie, din cauza separării pe care teologia occidentală o face între aspectul ontologic şi cel etic. După el, această separare nu se găseşte în sfântul Paul, nici în sfinţii părinţi ai Bisericii. Pentru aceştia, aspectul ontologic îl implică pe cel etic, şi invers, aspectul etic modifică natura, iar natura transformată se manifestă în comportamente etice. Cf. D. STĂNILOAE, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală”, 505-506.

[95] D. STĂNILOAE, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală”, 507.

[96] D. STĂNILOAE, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală”, 507-508.

şi voinţă de slujire a semenilor, prin omul în care ele se arată şi care a ajuns la conştiinţa lucrării lui Dumnezeu în el. Cu un cuvânt, Biserica îl are pe Hristos transparent în conştiinţa sa şi-l face transparent celorlalţi oameni prin iubirea şi slujirea de oameni întru toată semerenia, fără nici o pretenţie de a i se sluji. Prin aceasta se conformează capului ei care nu a venit să i se slujească, ci să slujească, şi voieşte să facă aceasta şi prin trupul său tainic[97].

3.3. Biserica, sacrament al lui Cristos, şi sacramentele Bisericii

După cum am văzut, conceptul de sacrament a fost definit de autorul nostru, în sens larg, ca unire a lui Dumnezeu cu realitatea vizibilă creată şi, în această perspectivă, a considerat Biserica drept „sacrament" în totalitatea ei, întrucât este „extensiunea şi prelungirea în timp", sau „mediul de iradiere a tainei originare, care este Hristos"[98]. Tratând apoi despre raportul dintre sacramentalitatea Bisericii şi actele sale sacramentale, părintele Stăniloae subliniază că sacramentalitatea Bisericii este atât „rezultatul" actelor sacramentale, cât şi condiţia principală pentru existenţa sacramentelor[99]. Însă ceea ce îi dă Bisericii caracterul sacramental este Cristos:

> Hristos, taina originară, sacramentul originar şi izvorul a toată sacramentalitatea, îi dă Bisericii calitatea de sacrament, prin taine ca acte, unificând cu sine sau cu trupul său tainic, care e Biserica, noi mădulare şi menţinându-le şi întărindu-le în această unitate pe cele existente[100].

3.3.1. Sacramentalitatea Bisericii, rezultat şi condiţie a sacramentelor

Dacă prin „sacrament" se înţelege „semnul sensibil" prin care i se transmite omului harul divin, adică „energia necreată" care emană din fiinţa treimică a lui Dumnezeu, şi se realizează unirea omului cu Dumnezeu prin Cristos în Duhul Sfânt, după autorul nostru, sacramentalitatea Bisericii poate să fie definită ca „unirea realizată între Dumnezeu şi totalitatea credincioşilor" şi actele sacramentale ca „mijloace prin care se extinde şi se menţine în mod continuu această legătură care constituie fiinţa Bisericii". În acest sens, se spune că sacramentalitatea Bisericii este un „rezultat" al actelor sacramentale:

> Biserica, în calitatea ei de sacrament în totalitate, e un rezultat continuu al sacramentelor ca acte ce se săvârşesc, pentru că mădularele ei se înnoiesc continuu şi-şi întăresc legătura lor cu Hristos şi întreolaltă prin sacramente ca acte[101].

---

97 D. STĂNILOAE, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", 509.
98 D. STĂNILOAE, „Transparenţa Bisericii în viaţa sacramentală", 532.
99 D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 532.
100 D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 532.
101 D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 533.

Pe de altă parte, însă, continuă părintele Stăniloae, sacramentalitatea Bisericii nu poate fi redusă la actele sacramentale, deoarece, în acest caz, ar fi posibil ca cineva să devină membru al Bisericii şi prin sacramentele ce se celebrează în afara ei. Sacramentele, în schimb, trebuie să fie văzute ca acte săvârşite de Biserică împreună cu Cristos, sau, mai exact, sunt acte săvârşite de Cristos din şi prin Biserică. În acest sens, Biserica este „condiția" sacramentelor:

> Biserica nu e numai un rezultat al sacramentelor, ci şi o condiție a lor, un fel de sursă mediată, instrumentală a lor. Sacramentele, ca acte, îşi au sursa, cel puțin mediată, în Biserică, ca sacrament, în faptul că Biserica-sacrament este ea însăşi o realitate plină de Hristos, sacramentul general sau mediul necesar de comunicare a lui. Se poate spune că tainele sunt respirația continuă a Bisericii, prin care ea îl inspiră şi expiră neîncetat pe Duhul Sfânt[102].

După autorul nostru, motivul pentru care sacramentalitatea Bisericii nu poate fi văzută, pur şi simplu, ca rezultat al actelor sacramentale reiese din dimensiunea pneumatologică a Bisericii. Într-adevăr, scrie el, Biserica nu e doar o „sumă de structuri deja date", ci un organism dinamic, în sensul că, în cadrul acestor structuri, există o mişcare continuă de aprofundare, susținută de Duhul Sfânt. Cu aceasta vrea să spună că Biserica are darul Duhului Sfânt, dar continuă să-l invoce mereu: „Biserica, plină de puterea divină, trăieşte în acelaşi timp cu sentimentul Divinității care o transcede, pe care o cheamă, spre care năzuieşte şi se înalță prin fiecare taină ce o săvârşeşte"[103].

Văzute în perspectivă pneumatologică, sacramentele nu sunt simple repetări ale unor formule sau rubrici, ci ocazia unei reînnoite invocații şi revărsări a Duhului Sfânt[104]. Revărsarea Duhului Sfânt a avut loc o singură dată, în momentul instituirii Bisericii, în ziua de Rusalii. După acest eveniment, în schimb,

> Duhul lui Hristos, care a întemeiat Biserica şi sălăşluieşte în ea, menținând-o ca pe un sacrament în totalitatea ei, o face datorită acestei calități, sursă a actelor sacramentale, însă şi rezultat mereu înnoit al lor,

---

[102] D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 533.

[103] D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 533.

[104] În legătură cu aceasta, părintele Stăniloae îl felicită pe teologul reformat J.J. von Allmen, care a introdus conceptul de „profetism sacramental", pentru a exprima, într-o perspectivă dinamică, pneumatologică, dimensiunea sacramentală a Bisericii. Dacă, mai întâi, teologii protestanți, scrie autorul nostru, făceau o clară separare între „structură" şi „profetism" şi, considerând structura statică şi profetismul dinamic, afirmau că sacramentele Bisericii Catolice şi Ortodoxe erau structuri statice, pe când accentul pus de protestantism pe cuvânt îi dădea un aspect profetic, acum, teologia protestantă redescoperă aspectul profetic şi dinamic al sacramentelor. Cf. J.J. VON ALLMEN, *Prophétisme sacramentel*, Neuchâtel 1964, 9-57, citat de D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 534, nota 6.

ceea ce pune în evidență faptul că Biserica, având-l în ea pe Hristos din care iradiază continuu Duhul, continuă, în același timp, să-l primească pe Duhul, să fie îmbogățită, înnoită și împrospătată de el prin sacramente[105].

În concepția părintelui Stăniloae, așadar, Biserica nu este un rezultat al sacramentelor, ci al unui act exclusiv divin, care transcende actele sacramentale. De aceea, nu sacramentele fac să se nască Biserica, ci Biserica este cea care „condiționează" celebrarea sacramentelor, întrucât acestea se nasc din ea și harul, pe care ele îl transmit, provine de la ea.

3.3.2. Harul sacramental al Bisericii

Dacă Biserica este condiția și izvorul sacramentelor, după părintele Stăniloae, aceasta înseamnă că ea a primit, o dată pentru totdeauna, ca într-un „depozit", harul necesar pentru toți aceia care îl primesc prin sacramente[106]. Concepția ortodoxă despre har, și anume că harul este „fluidul spiritual al întâlnirii și comuniunii personale mereu noi a lui Hristos cu credinciosul prin Duhul Sfânt"[107], îl ajută pe autorul nostru să înțeleagă legătura dintre continua reînnoire a Bisericii prin actele sacramentale și faptul că numai în cadrul Bisericii și al orânduirii sale epicletico-sacramentale se poate realiza comuniunea omului cu Cristos.

---

[105] D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 534.

[106] Această idee, afirmă autorul nostru, era proprie și teologiei catolice de mai înainte, ca, de exemplu, în schema *De Ecclesia*, distribuită, la 21 ianuarie 1870, părinților conciliari participanți la primul Conciliu din Vatican: „Cum igitur Deus ac Salvator noster totius salutiferiae doctrinae veritatem et mediorum salutis thesauros in Ecclesiam suam quasi depositorum dives contulerit ut omnes sumant ex ea potium vitae". (J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 51, 539) Astăzi, însă, continuă el, această idee a fost în mare parte abandonată de teologia catolică, mai întâi pentru că ea consideră harul ca rupt de Dumnezeu și, apoi, pentru că harul prezent în „depozitul" Bisericii e văzut ca și „creat", chiar dacă trebuie să fie nesfârșit, pentru a putea să fie împărtășit la atâți alți credincioși și în atâtea alte ocazii. După el, este dificil să se înțeleagă un har creat care să fie și nesfârșit, și apoi, aceasta presupune un anumit imobilism sau o stare virtuală a harului mai înainte de a fi împărțit credincioșilor. De aceea, această idee a fost înlocuită cu ideea unei Biserici aproape complet identice cu Cristos (*Christus et Ecclesia una eademque persona*). În această perspectivă, Cristos, care este Persoana proprie a Bisericii, poate să creeze la infinit harul în fiecare credincios atunci când acesta primește un sacrament. Dar, în acest fel, harul, „produs printr-un act de creație, ori de câte ori este oferit, nu reprezintă, ca în Biserica Ortodoxă, un fluid personal divin, o iradiere a intimității ființei persoanelor divine și, deci, o întâlnire a lui Cristos însuși cu credinciosul căruia i se oferă și începutul unei comuniuni cu el, o întâlnire și o comuniune mereu nouă, mereu diversificată, ca orice întâlnire și comuniune personală, ci o legătură a credinciosului cu o putere creată, uniformă, separată de Cristos, produsul unui act de creație repetat în mod identic. Ea rămâne apoi în credincios ca un „efect de har" identic cu moartea lui Cristos, și nu o colaborare a lui Cristos cu credinciosul prin sacramente. Cf. D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 535.

[107] D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 535.

Într-adevăr, scrie el, unirea Bisericii cu Cristos este totodată stabilă şi dinamică, asemenea unirii dintre două persoane. În ciuda persistenţei legăturii lor, unirea trebuie să fie mereu „reîmprospătată”, prin intermediul noilor întâlniri şi a unei intime comuniuni. Întâlnirea şi comuniunea sunt mai uşor de realizat între persoanele care sunt în legătură, decât între cele separate. Progresul în comuniune presupune apoi o legătură persistentă, prin care, dacă se doreşte să se aibă o adevărată comuniune, este nevoie nu atât de stabilitatea „cadrului”, cât de reînnoirea „întâlnirii” şi, prin aceasta, a comuniunii.

Înţelegerea harului ca un „fluid spiritual personal”, care se manifestă ca întâlnire şi comuniune cu Cristos, ajută şi la înţelegerea persistenţei efectului unui sacrament într-un credincios care s-a răcit din punct de vedere spiritual[108]. Stabilitatea întâlnirii şi a comuniunii, explică autorul nostru, creează o „legătură”[109] durabilă, chiar dacă poate să devină rece din punct de vedere spiritual. În plus, ea uşurează viitoarea întâlnire şi, deci, reînnoirea comuniunii care, la rândul ei, aprofundează şi reîncălzeşte legătura deja existentă.

Prin sacramente, aşadar, se reînnoieşte unirea dintre Biserică şi Dumnezeu. În această privinţă, părintele Stăniloae nu este de acord cu acei teologi ortodocşi care afirmă că reînnoirea adusă de sacramente înseamnă numai un progres în întâlnirea şi în reînnoirea comuniunii cu Duhul Sfânt; dimpotrivă, el spune că această reînnoire este şi un progres în întâlnirea şi în comuniunea cu Cristos însuşi. Într-adevăr, în celebrarea unui sacrament, nu se poate avea unirea cu Cristos fără a avea, în acelaşi timp, o unire cu Duhul Sfânt. În afară de aceasta, necesitatea reînnoirii continue a Bisericii, realizată de Duhul Sfânt, nu se explică numai prin faptul că în Biserică sunt păcătoşi sau pentru că fiecare epocă cere o adaptare din partea Bisericii la noile cerinţe[110], ci şi de necesitatea creşterii spirituale sau de aplatizarea ce se produce de fiecare dată când lipseşte această creştere. Prin urmare, adevărata reînnoire a Bisericii nu se realizează

> prin schimbarea de cuvinte, sau de metode, care sunt de ordin mai mult imanent şi superficial, ci prin trăirea reală, reîmprospătată, a efluviilor

---

[108] După Stăniloae, existenţa acestei „legături” spirituale în credinciosul care a primit unul sau mai multe sacramente explică de ce Botezul nu trebuie repetat pentru un apostat întors la credinţă, precum şi recunoaşterea validităţii Botezului pentru aceia care nu aparţin Bisericii Ortodoxe. Necesitatea reînnoirii sau a reluării legăturii existente, autorul o vede confirmată de sfântul Paul care îi spune lui Timotei să reaprindă „darul lui Dumnezeu” (*2Tim* 1,6). Dacă ar fi vorba despre un har în sine, rupt de Dumnezeu, ar fi dificil să se înţeleagă sensul acestei reaprinderi. O legătură, în schimb, se poate reaprinde. Cf. D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii”, 536.

[109] Această „legătură” e înţeleasă de autorul nostru ca o „prezenţă spirituală permanentă” a unuia pentru celălalt, realizată ca urmare a uneia sau a mai multor întâlniri şi reînnoiri ale comuniunii. Cf. D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii”, 537.

[110] Autorul nostru face aluzie aici la H. KÜNG, *The Council and Reunion*, London 1966, 34-52.

Duhului, care poate avea loc, în primul rând, prin taine, prin tainele dintotdeauna ale Bisericii. În felul acesta, pot avea loc înnoiri profunde chiar atunci când nu se produc mari schimbări ale rânduielilor dintotdeauna ale Bisericii, înnoiri mai profunde ca cele pe care le poate produce o simplă îmbogățire de limbaj, sau metode mai „moderne" de comportament şi înfăţişare. „Înnoirea" adevărată nu e decât aceea care are loc în Duh şi din Duh, nu în forme, deşi o oarecare utilitate are şi aceasta când e însoțită de înnoirea în Duh, sau când anumite forme vechi poartă pecetea mentalității unor epoci cu trăsăturile lor[111].

În perspectiva sacramentelor ca instrumente de har, care duc la reînnoirea unirii dintre Cristos şi membrele Bisericii, trebuie să se înțeleagă şi succesiunea apostolică a harului sacerdotal, precum şi harul fiecărui sacrament. În ce priveşte succesiunea apostolică a harului sacerdotal, autorul nostru spune că ea nu trebuie înțeleasă ca

o curgere orizontală de sine a unui râu de har de-a lungul istoriei Bisericii, în care Dumnezeu nu mai are nici un rol..., ci ca un continuu răspuns al lui Dumnezeu la cererea Bisericii..., răspuns prin care el însuşi îşi reîmprospătează, pentru persoanele peste care ea cheamă Duhul, aceeaşi legătură de încuviințare ca şi pentru persoanele anterioare, ca să rostească epicleza în numele comunității, şi aceeaşi asigurare că, prin epicleza lor, va împrospăta totdeauna întâlnirile sale cu mădularele comunității în cadrul ei[112].

În cazul apostolilor, Duhul Sfânt a fost revărsat în mod direct, fără mijlocirea vreunui sacrament, pentru că, scrie Stăniloae, încă nu exista o Biserică ce să celebreze sacramentele. După evenimentul Rusaliilor, în schimb, Duhul lui Cristos este revărsat prin sacramentele celebrate de Biserică, în baza legăturii pe care el o are cu Biserica. Aceasta înseamnă că Duhul, fiind prezent în Biserică, este revărsat nu numai prin Biserică, ci şi de Biserică asupra persoanelor care îi sunt prezentate de către miniştrii aleşi de Biserică pentru celebrarea sacramentelor.

În concepția autorului nostru, aşadar, sacramentele, ca mijloace şi ocazii ale întâlnirii şi ale comuniunii oamenilor cu Dumnezeu, presupun o ambianță religioasă, un cadru stabil, o legătură a comunității cu divinitatea. De aceea, Biserica, în calitatea ei de condiție şi rezultat al sacramentelor, nu este o simplă ambianță religioasă care are o origine imanentă, naturală, ci o instituție care are o legătură permanentă cu Dumnezeu, care o îmbogăţeşte şi o cheamă încontinuu la comuniunea cu el. Dinamismul sacramental înseamnă, de aceea, nu numai continua revărsare a Duhului asupra Bisericii şi asupra credincioşilor care primesc sacramentele, ci şi creşterea spirituală a Bisericii şi a membrilor ei în Cristos. În acest sens, sacramentele pot fi înțelese ca o „mimeză"[113]

---

[111] D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 537.

[112] D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 537.

[113] După Stăniloae, „mimeza" sau imitația, în sensul original al termenului, înseamnă o „urmare reală". Aşa a fost înțeleasă de sfântul Paul în *Ef* 5,1; *Fil* 3,17; *1Tes* 1,6;

a faptelor lui Cristos, prin care el a înălțat umanitatea sa la slava divină.

Concluzie

În al treilea capitol al lucrării noastre, am voit, aşadar, să concentrăm reflecțiile părintelui Stăniloae despre Biserică, trupul mistic al lui Cristos în Duhul Sfânt. După ce, în al doilea capitol, am prezentat perspectiva istorico-salvifică din care el contemplă realitatea teandrică a Bisericii, aici ne-am oprit asupra perspectivei ontologice, urmând ca în capitolul următor să o vedem pe cea fenomenologică.

În ce priveşte perspectiva ontologică, considerațiile autorului nostru s-au concentrat asupra *naturii* şi *modului* în care se poate exprima misterul unirii dintre Cristos şi Biserică. În acest sens, el a ales dintre diferitele imagini referitoare la Biserică, prezente în tradiția biblică şi patristică, pe cea de *trup* şi de *sacrament* (*mysterion*) *al lui Cristos*, situându-se astfel pe linia care merge de la sfântul Paul la părinții capadocieni şi la teologia bizantină. E regretabil că părintele Stăniloae nu a dat suficientă atenție şi celorlalte modele ecleziologice, ca, de exemplu, cel al templului, arcei, poporului lui Dumnezeu, prezente în Noul Testament şi dezvoltate de sfinții părinți ai Bisericii. Aceasta ar fi evitat un anumit aspect de unilateralitate care caracterizează ecleziologia sa, în sensul că l-ar fi condus la considerarea nu numai a dimensiunii spirituale a Bisericii, ci şi a celei sociale şi misionare.

Oricum, în ceea ce priveşte *natura Bisericii*, am remarcat insistența teologului român asupra faptului că această „locuință" a lui Dumnezeu în mijlocul oamenilor are un dublu fundament: unul divino-trinitar şi unul natural-uman. *Fundamentul divino-trinitar* al Bisericii e constituit de iubirea intratrinitară şi are două semnificații: *model* şi *forță* care realizează şi intensifică relațiile dintre oameni. În primul sens, fundamentul divin al Bisericii e constituit de Treimea imanentă, comuniune perfectă de persoane, al doilea, în schimb, de Treimea economică, lăcaşul de unde provin şi în care trebuie să se reunească toate creaturile, şi acest rol îi revine în mod deosebit Fiului lui Dumnezeu întrupat. Fundamentul *natural-uman* reprezintă reflexia celui divin-trinitar în umanitate şi constă în unitatea naturii umane în diversitatea persoanelor.

Din întâlnirea fundamentului divino-trinitar cu cel natural-uman, întâlnire care a început cu întruparea Fiului lui Dumnezeu şi a ajuns la punctul său culminant cu revărsarea Duhului Sfânt în ziua de Rusalii, rezultă *constituția teandrică* a Bisericii. Aceasta înseamnă că Biserica are un aspect „*obiectiv-divin*" şi unul „*subiectiv-uman*". Primul

---

2Tes 3,9; *Rom* 5,9. Această urmare include efortul voinței de a imita modelul, dar aceasta poate să aibă loc pentru că însuşi modelul comunică energia sa persoanei care a hotărât să-l imite. Cf. D. STĂNILOAE, „Din aspectul sacramental al Bisericii", 538.

se referă la faptul că Biserica a fost instituită de Dumnezeu în Isus Cristos, datorită căruia, în existenţa sa, ea depinde de Dumnezeu, şi nu de oameni. Al doilea, în schimb, la faptul că Biserica se constituie şi continuă să existe nu numai prin opera lui Dumnezeu, ci şi prin adeziunea oamenilor. În afară de aceste două aspecte, Biserica posedă o dimensiune *cristologică* şi una *pneumatologică*. Prima îi oferă Bisericii aspectul unei locuinţe stabile pentru toţi aceia care cred, în timp ce al doilea aspect, pe acela al unui „laborator" în care se împlineşte îndumnezeirea celor care locuiesc acolo.

Realitatea unirii lui Cristos cu omenirea este un mister atât de mare, încât nu poate fi cuprins într-o definiţie, ci numai ilustrat prin imagini. Dintre acestea, după cum am spus, Stăniloae a preferat-o pe cea de *trup şi sacrament al lui Cristos*.

În calitate de *cap al Bisericii*, Cristos este principiul (*arché*) care uneşte membrii Bisericii şi modelul care se imprimă în ei, făcându-i asemenea lui. La rândul său, Biserica, în calitate de *trup al lui Cristos*, este plinătatea sa (*pleroma*), în sensul că Cristos nu poate să-şi manifeste splendoarea dumnezeirii sale fără Biserică, nici Biserica nu poate să actualizeze integritatea potenţialităţilor sale fără Cristos. Perfecta unire dintre Cristos şi Biserică nu înseamnă însă o transformare a Bisericii în Cristos. Biserica nu devine niciodată parte constitutivă a lui Cristos, aşa cum a devenit natura sa umană, ci rămâne întotdeauna „trup" al capului. De aceea, unirea dintre Cristos şi Biserică trebuie să se exprime, în mod analogic, prin conceptul de unire „fără amestec şi fără schimbare". Este vorba, deci, de o *tainică „perihoreză"*, în care Cristos este centrul gravitaţional al Bisericii, sau de o *unire sponsală*, în care persoanele nu se confundă şi unirea lor nu este statică, ci dinamică.

Prin întrupare, Cristos a devenit capul „virtual" al Bisericii, însă deplina actualizare a acestei calităţi a avut loc ca urmare a misterului pătimirii, morţii şi învierii sale, atunci când natura umană asumată a fost spiritualizată de Duhul Sfânt şi, astfel, introdusă în comuniunea trinitară. În acest sens, întruparea reprezintă *fondarea „potenţială"* a Bisericii, întrucât Fiul lui Dumnezeu a intrat, chiar dacă într-un mod imperfect, în comuniune cu oamenii. Misterul pascal al lui Cristos reprezintă, în schimb, *deplina actualizare* a Bisericii, pentru că, începând din acest moment, Cristos începe efectiv să-i readune şi să-i modeleze pe oameni *în* şi *conform* modelului naturii sale umane.

Natura umană a lui Cristos a fost ridicată la comuniunea trinitară prin *jertfa crucii*, deoarece ea trebuia să învingă mai întâi, printr-o desăvârşită ascultare şi conformare la voinţa Tatălui, toate urmările păcatului şi să se deschidă, prin înviere, la viaţa divină. Dacă umanitatea lui Cristos s-a deschis la comuniunea cu Tatăl prin starea de jertfă şi în această stare le împărtăşeşte oamenilor viaţa dumnezeiască, aceasta înseamnă că şi oamenii, dacă vor să intre în comuniune cu Tatăl, trebuie „să se jertfească" pe ei înşişi, adică trebuie să renunţe la ei înşişi

pentru a i se oferi lui Dumnezeu. Inspirați de Duhul Sfânt, oamenii îi oferă Tatălui jertfa lor prin Cristos şi cu Cristos, în Biserică.

Învierea şi înălțarea lui Cristos reprezintă, deci, începutul existenței reale a Bisericii, pentru că, în acest moment, o dată cu revărsarea Duhului Sfânt, ea primeşte de la capul său *principiul vieții veşnice* şi *arvuna învierii*. „Virtualitatea” învierii a fost imprimată nu numai în trupul personal al lui Cristos, care locuieşte în Biserică, ci şi în trupul credincioşilor. Aceasta înseamnă că aceştia, prin sacramentele Bisericii şi o viață în Duhul Sfânt, dobândesc capacitatea de a purta şi în trupurile lor, la sfârşitul timpurilor, o viață incoruptibilă. Membrii Bisericii trăiesc în speranța învierii, întrucât cred că Fiul lui Dumnezeu întrupat reparcurge împreună cu ei şi în Biserică aceeaşi cale pe care a parcurs-o el în timpul vieții sale pământeşti, pentru a conduce umanitatea sa la starea de îndumnezeire. Această speranță se bazează, în plus, pe arvuna pe care Cristos le-a dat-o membrilor Bisericii şi care constă în începutul *spiritualizării* lor şi începutul unei *transparențe*, prin care ei văd şi participă, în parte, la viața divină în trupul glorificat al lui Cristos.

Biserica este trupul lui Cristos nu numai pentru că Cristos şi-a stabilit în ea locuința sa, ci şi pentru că el continuă prin ea întreitul său ministeriu de *mare preot*, *profet* şi *rege*. În exercitarea acestor trei *munera*, Cristos nu consideră Biserica drept un „obiect” pasiv, ci ca un partener care răspunde în mod liber la chemarea sa. *Preoția regală* a credincioşilor constă, de aceea, în participarea la cele trei *munera* ale lui Cristos. *Munus magisteriale* al lui Cristos se referă la faptul că el luminează Biserica în înțelegerea învățăturii sale şi a operei sale salvifice, îndemnându-i, în acelaşi timp, pe membrii Bisericii să se lumineze reciproc în această înțelegere. *Munus regale* înseamnă că Cristos îi conduce pe credincioşi la comuniunea cu el în împărăția cerurilor, dar le oferă şi acestora capacitatea de a se călăuzi reciproc pe această cale. În sfârşit, *munus sacerdotale* înseamnă că Cristos îi oferă în mod continuu Tatălui trupul său jertfit şi trupul său mistic, invitând membrii Bisericii să participe la jertfa sa.

Participarea membrilor Bisericii la cele trei *munera* ale lui Cristos nu le conferă o *responsabilitate formală* față de comunitatea eclezială, ci priveşte numai viața lor personală. Responsabilitatea formală, în relațiile comunității ecleziale, îi priveşte pe miniştrii *hirotoniți* tocmai pentru această funcție. Preoția ministerială, înțeleasă ca activare sensibilă a preoției invizibile a lui Cristos, este un dar divin, fapt pentru care nimeni nu-l poate lua de la sine însuşi sau de la comunitate. Întradevăr, Cristos este acela care i-a chemat mai întâi pe *apostoli*, apoi pe *episcopi* şi, prin intermediul acestora, pe *preoți* şi pe *diaconi*. Ca martori oculari ai lui Cristos cel înviat şi fundament al Bisericii, apostolii au o poziție unică în Biserică, dar ca miniştri ai operei salvifice a Bisericii, îi au ca succesori pe episcopi printr-o succesiune neîntreruptă. *Succesiunea neîntreruptă a harului apostolic* are nu numai o dimensiune *istorică*, în sensul că harul lui Cristos vine din trecut printr-un lanț de intermediari, ci şi una *transcendentă*, în sensul că Cristos

acţionează actualmente şi în mod direct prin episcopii care consacră un nou episcop.

Misiunea miniştrilor sacri constă, întâi de toate, în *a media „în mod obiectiv”* prezenţa lui Cristos Mijlocitor pe lângă Tatăl şi în *a actualiza* pentru toţi oamenii, din orice loc şi din toate timpurile, jertfa lui Cristos, făcându-i să participe la ea. Această responsabilitate formală a miniştrilor sacri, care se exercită într-un spirit de comuniune între ei şi poporul eclezial, se manifestă în celebrarea sacramentelor, vestirea cuvântului şi conducerea spirituală a credincioşilor.

În al doilea rând, miniştrii hirotoniţi au rolul de *a menţine unitatea vizibilă* a Bisericii. Preotul menţine această unitate întrucât adună membrii unei comunităţi în jurul jertfei lui Cristos. Episcopul îndeplineşte acest rol *la nivelul diecezei sale*, hirotonind preoţi pentru comunităţile de credincioşi prezente pe teritoriul său, şi *la nivelul Bisericii universale*, întrucât, consacrat de alţi episcopi, se află în comuniune cu întregul episcopat.

În sfârşit, prin preoţia ministerială se *manifestă caracterul vizibil* al Bisericii. În acest sens, prezenţa preoţiei ministeriale în Biserică reprezintă o confirmare a realei întrupări a Fiului lui Dumnezeu şi a calităţii sale de mijlocitor al omenirii pe lângă Dumnezeu, în timp ce negarea ei înseamnă o negare a dimensiunii corporale a mântuirii, precum şi a Bisericii, ca ambianţă obiectivă a mântuirii. În afară de aceasta, preoţia ministerială pune în lumină realitatea teandrică a Bisericii şi valoarea persoanei umane pentru mântuirea celorlalţi.

Alături de imaginea de „trup”, părintele Stăniloae a folosit şi conceptul de *„sacrament”*, pentru a exprima *misterul unirii* lui Dumnezeu cu omenirea în Isus Cristos. Această afirmaţie se bazează pe faptul că Dumnezeu poate să acţioneze *asupra* şi *prin* realitatea vizibilă a creaţiei. Într-adevăr, o primă unire s-a realizat *în creaţie*, datorită prezenţei Cuvântului divin în „raţiunile” fiinţelor create, şi îndeosebi în cea a omului, prin care conduce creaturile la deplina unire cu Dumnezeu. Această primă unire, slăbită de păcat, a fost dusă la culme *în misterul întrupării* Fiului lui Dumnezeu şi a fost pe deplin actualizată *în misterul Bisericii*.

Prin urmare, *sacramentalitatea Bisericii* presupune creaţia, dar îşi trage existenţa numai de la Cristos (*Ur-Sakrament*), întrucât este „extensiunea” misterului întrupării sale. Misterul Bisericii nu poate să fie separat de misterul lui Cristos, ci numai distins din punct de vedere teoretic, fapt pentru care se poate vorbi de o anumită *transparenţă* a Bisericii pentru Cristos. Această transparenţă poate să fie înţeleasă în două sensuri. Primul se referă la faptul că Biserica este aşa de *subţire*, încât prin ea nu se vede decât Cristos. Aceasta înseamnă că Cristos este centrul Bisericii, şi referinţa comună la Cristos este un factor existenţial pentru Biserică. Al doilea se referă la faptul că Cristos s-a *imprimat* în fiinţa Bisericii, fapt pentru care ea reflectă numai chipul persoanei sale, definită prin pătimire, moarte şi înviere.

Cristos se imprimă cu chipul său în membrii Bisericii prin sacramente. În acest sens, sacramentalitatea Bisericii nu este doar *rezultatul* actelor sacramentale, ci şi *condiție necesară* a existenței lor. Sacramentalitatea Bisericii este rezultatul actelor sacramentale, pentru că, prin intermediul sacramentelor, se menține şi se extinde unirea lui Dumnezeu cu membrii Bisericii. Biserica este o condiție necesară pentru existența sacramentelor, întrucât acestea sunt acte săvârşite de Cristos *din* şi *prin* Biserică. De aici rezultă că Biserica nu este o sumă de structuri deja date, ci şi un organism dinamic ce posedă şi îl invocă continuu pe Duhul Sfânt. La rândul lor, sacramentele nu sunt o simplă repetare de formule şi gesturi, ci şi o reînnoită invocare şi revărsare a Duhului Sfânt.

Dacă Biserica este condiție şi izvor al sacramentelor, aceasta înseamnă că ea a primit, o dată pentru totdeauna, ca într-un „depozit", harul ce se transmite prin sacramente. Acest *har sacramental al Bisericii* se referă la „fluidul" întâlnirii şi al comuniunii mereu reînnoite dintre Cristos şi credincios prin Duhul Sfânt. De aici rezultă că Biserica se reînnoieşte în mod continuu prin sacramente şi numai în cadrul Bisericii se realizează comuniunea omului cu Dumnezeu. Prin urmare, *dinamismul sacramental* al Bisericii priveşte nu numai continua revărsare a Duhului Sfânt asupra Bisericii prin sacramente, ci şi creşterea sa spirituală în Cristos.

MISIUNEA CATOLICĂ DIN MOLDOVA ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

Emil DUMEA
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Intenţionăm să analizăm în mod tematic şi cronologic unele probleme fundamentale ale misiunii moldave din secolul al XVIII-lea, pentru a putea formula câteva concluzii sintetice cu privire la condiţiile ei interne şi externe. Acest lucru pare să fie util, întrucât documentele referitoare la misiunea catolică din Moldova în perioada amintită sunt puţine şi sărace în conţinut[1].

1. Situaţia internă

1.1. Comunităţile catolice în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea

Pentru secolul al XVII-lea, lista cea mai completă şi detaliată a comunităţilor catolice moldave ne-o oferă relatarea lui Bandulovič din anul 1646, din care aflăm că în Moldova se aflau atunci 33 de comunităţi catolice cu 1.122 familii care formau împreună 5.000 de credincioşi[2]. Este o perioadă marcată de o evidentă scădere numerică, ce va continua timp de un secol (la sfârşitul secolului erau aproximativ 300 de catolici în toată Moldova), până la reluarea misiunii în a doua jumătate a secolului următor[3]. Principalele motive ale acestei scăderi numerice le-au constituit războaiele şi dificilele condiţii de viaţă în care se aflau nu doar catolicii, ci şi toată populaţia Moldovei.

1.1.1. Comunităţile între 1754-1762

Pentru prima jumătate a secolului, există foarte puţine informaţii cu privire la comunităţile moldave şi, pentru acest motiv, prezentarea noastră începe cu a doua jumătate a secolului. Ceea ce putem spune despre prima parte a secolului al XVIII-lea este doar faptul că există în continuare principalele opt comunităţi ale misiunii, respectiv viitoarele

---

[1] În acest studiu am tradus din limba italiană şi am completat capitolul al IV-lea din teza de doctorat pe care am susţinut-o în 1999 la Universitatea Pontificală Gregoriana din Roma. Având ca titlu „Catolicismul în Moldova în secolul al XVIII-lea", teza a fost publicată mai întâi în limba italiană, urmând să fie tradusă şi tipărită şi pentru cititorii de limbă română.

[2] Cf. A.V. URECHIA, *Codex Bandinus*.

[3] Alte informaţii despre comunităţile catolice din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, în: G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", în *Diplomatarium italicum*, I, Roma 1925, 16-21.

parohii, de care depindeau „filialele” sau, mai bine spus, micile şi fragilele comunităţi catolice. Toate aceste comunităţi sunt asistate de puţini misionari, motiv pentru care nu se poate vorbi nici despre o pastoraţie sistematică şi nici despre o organizare stabilă şi matură.

În 1745, în relatarea sa trimisă la Propaganda[4], misionarul Giovanni Ausilia ne prezintă 21 de comunităţi cu 787 familii catolice aparţinând singurei episcopii, de Bacău[5]: **Iaşi** (60 de familii), Cotnari (9 familii), **Răchiteni** (56 de familii), **Huşi** (48 de familii), Bârlad (12 familii), Bacău (12 familii), **Fărăoani** (140 de familii), **Grozeşti (Oituz)** (30 de familii)[6], **Călugăra** (42 de familii), Trebeş (30 de familii), Tămăşeni (40 de familii), Adjudeni (15 familii), **Săbăoani** (90 de familii), Teţcani (53 de familii), Gherăieşti (13 familii), Ciubărciu (40 de familii), **Galaţi** (11 familii), Hotin (60 de familii)[7], Sperieţi (3 familii), Trotuş (11 familii), Baia (12 familii)[8].

Numerele 25-39 din relatare ne prezintă un inventar al bisericilor din misiune, cu mobilierul lor. În total existau 20 de biserici. Cu excepţia a cinci biserici, care erau din piatră (Cotnari, „biserică foarte frumoasă, care întrece orice altă biserică din provincie, pentru a cărei refacere sunt necesari o sută de scuzi”, două la Baia, una la Săbăoani şi, respectiv, la Trotuş), toate celelalte biserici erau construite din lemn[9]. La Iaşi, biserica „riscă să se prăbuşească în curând” şi „acest popor se

---

[4] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 183-200. Citatele ulterioare din relatare, citările prezente în paginile care urmează trebuie căutate în paginile menţionate în această notă.

[5] Comunităţile le-am citat cu numele actuale, care nu sunt foarte diferite de cele date de Ausilia. El doar italianizează puţin numele: Cotnari=Cottnaro etc. Comunităţile scrise cu litere aldine sunt „cele mai importante... şi mai uşor de ajutat spiritual”.

[6] În aceste comunităţi, părintele Manzi „unum templum edificavit”, atât de necesară şi pentru că „per decursum Annorum quot homines Catholici venient ex Transilvania... ita quidem ut ex Dei gratia jam sunt 700 Animae”. În 1733, cu ajutorul credincioşilor, Manzi construise şi o casă pentru misionari: APF, *Moldova*, 3, 417-418.

[7] Este interesant că în Hotin mai sunt catolici şi că misionarul poate merge acolo liber, întrucât, în 1713, oraşul şi zona înconjurătoare au devenit „raia”, adică zonă aflată complet sub dominaţie turcească. Acest lucru ne face să credem că autorităţile otomane erau destul de tolerante în materie de credinţă, dar sub alte aspecte, Di Giovanni ne spune în 1762 că satul Mohilău, aflat în această „raia”, „este foarte mult supus atacurilor turcilor din Hotin, care deseori trec pe acel drum şi jefuiesc acei sărmani oameni”: G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 210.

[8] Cu doi ani înaintea lui, în 1743, misionarul ungur Andrei Patai ne spune că în Moldova sunt 26 de comunităţi catolice, după părerea lui, toate cu populaţie de origine maghiară; şi numele comunităţilor sunt toate maghiarizate: F. PALL, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)”, în *Diplomatarium italicum*, IV, Roma 1939, 333-334.

[9] La Trebeş, biserica este „ridicată din nou de părintele Frontali”; misionarul a făcut acelaşi lucru la Trebeş, „părintele Vannucci... ca să evite orice inconvenient datorat apropierii de turci şi tătari, care îşi puneau cu forţa caii în cimitir şi de multe ori chiar în incinta bisericii, numitul părinte nu doar o dotează cu toate cele necesare, dar o reface ca nouă”. În jurul cimitirului, bravul misionar a construit „un zid de lemn stabil... cu o lungime de 100 de coate în jur”.

teme că le va cădea în cap în timpul funcţiunilor liturgice; pentru a evita acest pericol, cu ajutorul lui Dumnezeu, Sassano a început o nouă biserică".

Sunt enumerate apoi localităţile în care catolicii trăiesc împreună cu ortodocşii (ca şi numărul bisericilor ortodoxe din toată Moldova: circa 2.500): Iaşi, Cotnari, Răchiteni („fiind această reşedinţă din Reketteno fără clopot, poporul era convocat prin baterea toacei de către schismatici", f 344), Gherăieşti, Baia (unde existau două biserici catolice în ruină), Călugăra, Bacău, Fărăoani, Trotuş, Grozeşti, Galaţi, Huşi şi Bârlad. Aproape de Săbăoani[10] şi de Fărăoani[11], la jumătate de oră distanţă, se aflau alte două biserici, ce erau folosite drept capele pentru cimitirul existent acolo. La Cotnari, „cele necesare pentru celebrare erau aduse din misiunea Răchiteni, ca şi la Baia, din Sabovano, iar în Bacău şi Trebeş, din Călugăra. În Stoiceni, adică Uttino, părintele misionar care mergea acolo aducea şi obiectele de cult personale" (f 345).

Misionarii aveau locuinţe proprii numai în comunităţile din Iaşi, Răchiteni, Săbăoani, Călugăra, Grozeşti şi Huşi. Catolicii reprezentând o minoritate în mijlocul unei majorităţi ostile, bisericile lor nu se bucurau de o „intrare deosebită şi proprie, ci toate fuseseră ridicate fără temelie sub providenţa lui Dumnezeu" (f 345). La Iaşi, biserica deţinea o vie (producea 3 sau 4 butoaie de vin pe an) de şase „pogoni"[12] în cartierul Copou, dăruită de Martin Tutuch, cu obligaţia de patru Liturghii pe an. De asemenea, se bucura de opt cârciumi şi de un han pe „Uliţa Mare", adică strada principală. Date în chirie, se obţineau circa 50 de scuzi pe an. Biserica din Huşi avea două bucăţi de teren donate, una de Dumitru Pătraşcă şi Magdalena Balint, soţia lui, iar cealaltă de Gheorghe Bălaşcă. Pentru a redobândi unul dintre terenuri, prefectul, împreună cu misionarul Giovanni Vannucci, au fost nevoiţi să facă „o mare ceartă în Iaşi în faţa domnitorului". „Biserica din Galaţi avea nişte vii, cu nişte cârciumi, dar atât primele, cât şi ultimele fuseseră incendiate... Celelalte biserici nu aveau nici un bun imobil... Părinţii Companiei lui Isus, pentru că nu deţineau o biserică proprie, nu aveau intrări bisericeşti" (f 346).

În acest caz, în toată misiunea existau şapte case în care ar fi putut locui misionari, iar bunuri deţineau doar parohiile din Iaşi şi Huşi, pe lângă slaba proprietate episcopală din Trebeş.

---

[10] „Biserica de piatră este abandonată şi ruinată, nerestaurată pentru că nu este cu ce"; credem că este chiar cea construită din ordinul principesei Margareta Muşat, la începutul secolului al XV-lea. Recent, descoperirile arheologice au adus la lumină temeliile acestei biserici şi cimitirul din vecinătatea ei.

[11] A fost construită „din lemn de părintele Zingali, spre marea satisfacţie a poporului".

[12] Misionarul italianizează cuvântul român „pogon", adică o unitate de măsură agrară echivalentă cu o jumătate de hectar.

1.1.2. Comunitățile între 1762-1789

După circa două decenii, adică în 1762, prefectul Di Giovanni trimite la Propaganda o altă relatare despre starea misiunii[13], din care aflăm că numărul catolicilor din toată Moldova este de aproximativ şase mii[14]. Numărul crescuse, deci, comparativ cu cel din relatarea lui Ausilia din 1745, când erau 787 de familii. Dacă facem o medie şi admitem că o familie era alcătuită din cinci persoane, atunci, înainte cu două decenii misiunea număra aproximativ patru mii de catolici.

La **Iaşi**[15], prima dintre cele opt parohii din misiune, erau 166 de familii, „cea mai mare parte dintre aceştia fiind dezertori italieni, germani, francezi şi spanioli, ca şi unii fugari din alte naţiuni". Era, deci, o comunitate redusă numeric, cosmopolită şi, sub anumite aspecte, mai puţin edificatoare[16]. Toţi aceştia trăiau în „patruzeci de case, adică în patruzeci şi trei de familii sărace şi mizerabile". Aici exista o biserică din lemn, cea mai mare din misiune, binecuvântată de Laidet cu şapte ani înainte, cu sacristie şi cu toate cele necesare pentru acţiunile liturgice. Alături se afla reşedinţa prefectului, a misionarului care îl însoţea (Giuseppe Cambioli, 54 de ani) şi un adăpost pentru misionarii aflaţi în trecere. Biserica avea în posesie două vii[17], o pivniţă şi şapte cârciumi. La două ore de mers se afla *Cocoteni* (Horleşti), cu 22 de case şi 121 de suflete, aflaţi în grija pastorală a parohului de Iaşi. La patru ore distanţă de capitală era localitatea *Totoieşti*, unde majoritatea era ortodoxă, catolicii trăind în 5 case, fiind în total 21 de suflete, asistate tot de parohul din Iaşi. Mergând spre Roman, „după o zi şi jumătate de drum", se află *Miclăuşeni*[18], un sat „de unguri catolici", cu 38 de case şi 171 de suflete, sub îngrijirea parohului din Răchiteni, care era la „un sfert de oră de mers".

---

[13] F. PALL, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)", 203-215.

[14] Aceeaşi cifră o indică şi Cambioli, în scrisoarea sa adresată Propagandei în acelaşi an: F. PALL, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)", 211.

[15] Pentru mai multe informaţii despre comunităţile catolice din Moldova, cf. I. GABOR, *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*, Bacău 1996. Opera, în 306 pagini, reprezintă o prescurtare făcută „post mortem auctoris" de Gabriel Leahu, după nişte lucrări în manuscris ale autorului.

[16] „În Iaşi, care este capitala, între bătrâni, neputincioşi şi copii sunt circa o sută cincizeci de catolici, şi aceşti puţini sunt puţin evlavioşi, pentru că, excluzând câţiva oameni care sunt atenţi la clopote şi care locuiesc departe de biserică, restul, în cea mai mare parte, sunt dezertori din diferite naţiuni, care au nimerit în Iaşi, văzându-se străini, îşi vând haina şi se pun mai curând în slujba necatolicilor... unii foarte rar vin la biserică, şi unii niciodată, sau aproape niciodată; astfel încât, în zilele cele mai solemne ale anului, în biserică se văd cel mult treizeci de persoane": F. PALL, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)", 211.

[17] În 1778, misionarul Fedele Rocchi scrie că, cu vinul din aceste vii, „care se vinde într-o cârciumă din zonă, separată de curtea noastră, trăim şi întreţinem biserica": APF, *Moldova*, 5, 171.

[18] Înainte de 1900 aşa se numea actualul sat Butea.

La *Răchiteni* existau 50 de case „într-o pădure", cu 238 de suflete. Comunitatea avea o biserică cu toate cele necesare şi casă pentru misionar (respectiv Antonio Mauro, de 30 de ani). Prefectul se interesa public şi în particular dacă oamenii cunoşteau catehismul şi, se pare, după mărturia sa, că îl cunoşteau „suficient". Observăm că, după Liturghie, după un obicei care a fost transmis până în timpurile noastre, era expus sfântul Sacrament, care se termina cu binecuvântarea solemnă[19].

După jumătate de oră de drum se ajungea la *Adjudeni*[20], care avea 30 de case şi 148 de suflete, fără biserică, dependenţi tot de Răchiteni. La o altă jumătate de oră de mers se afla *Tămăşeni*, cu 31 de case şi 147 de credincioşi, asistaţi şi ei de misionarul din Răchiteni. Exista aici o biserică ce „risca să cadă", însă avea strictul necesar. Dincolo de râul Siret, în faţa Tămăşenilor, se afla satul *Buruieneşti*, fără biserică, cu 21 de case şi 84 de suflete, îngrijite de parohul din Răchiteni. Pe aceeaşi parte a râului, nu departe, se afla comunitatea *Rotunda*, cu 58 de suflete şi 12 case, fără biserică, îngrijiţi şi ei de parohul din Răchiteni. Mai erau dependenţi de această parohie şi cei 54 de credincioşi din *Fărcăşeni* (Traeasseno), care locuiau în 10 case, neavând biserică proprie. La distanţă de 5 ore de mers se găsea *Cotnari*, cu cinci case catolice şi cu „o biserică mare din piatră, dar descoperită şi fără speranţe de a fi restaurată din cauza mizeriei puţinilor oameni care rămăseseră acolo"[21]. La o oră distanţă se afla „un cătun cu cinci case", cu 16 suflete, numit *Linguebagului*, şi la un sfert de oră este un alt grup de 4 case, cu 14 suflete, numit *Zlodica*. Apoi, la un sfert de oră de drum, sunt alte 4 case cu 13 suflete, locul numindu-se *Dam*. După o altă oră de mers se întâlnea *Gialuluivodă*, cu opt case şi 30 de suflete. Toţi aceştia depindeau, de asemenea, de parohul din Răchiteni şi, aflându-se la foarte mare distanţă, după cum observă prefectul, nu erau atât de bine pregătiţi din punct de vedere spiritual, în comparaţie cu cei din parohie.

Prefectul merge apoi la *Bacău*, „cândva sediul episcopului latin"[22]. Aici găseşte 131 de suflete în 24 de case. Exista o biserică din lemn acoperită cu paie, ce avea, printre altele, un potir foarte vechi, din 1105. Comunitatea depindea de cea din Călugăra şi era bine instruită în credinţă.

---

[19] În zilele noastre, expunerea Preasfântului Sacrament se face în multe comunităţi după-amiază, înainte de Liturghia de seară.

[20] Mult timp în posesia mănăstirii ortodoxe „Trei Ierarhi" din Iaşi: T. CODRESCU, *Uricariul*, 7, 284.

[21] De altfel, în afară de cele din nord, la Baia şi Siret, unde nu mai sunt menţionaţi catolici, bisericile din Cotnari şi Trotuş, acum complet ruinate, sunt singurele construite din piatră. Toate celelalte sunt din lemn, adică fragile şi dispuse să fie incendiate. Pe la 1760, în misiune sunt biserici la: Iaşi, Bârlad, Huşi, Răchiteni, Tămăşeni, Săbăoani, Hălăuceşti, Talpa, Bacău, Trebeş, Trotuş, Călugăra, Fărăoani, Grozeşti, Ciubărciu şi Mohilău.

[22] Trecuseră abia zece ani de când Benedict al XIV-lea schimbase reşedinţa episcopului la Sniatyn, pe pământ polon, aproape de Moldova. Misionarul vorbeşte despre „o dată", probabil în amintirea începuturilor episcopiei, când episcopul stătea la Bacău, dar acele timpuri erau destul de îndepărtate.

La o oră şi jumătate de mers se aflau alte trei comunităţi, asistate de Călugăra: Fontinel, Mărgineni şi Trebeş, cu 458 de suflete în 70 de case. Trebeş era proprietatea episcopului de Bacău şi avea o biserică acoperită cu paie, construită de puţin timp.

La o oră de mers, în mijlocul pomilor fructiferi, se situa comunitatea din Călugăra, cu 34 de case şi 204 suflete (a se vedea media de şase persoane pe familie). Această comunitate avea o biserică cu cimitirul alături, „plin de cruci mari din lemn, pe care obişnuiesc să le pună pe morminte". După Liturghie, ca de obicei, prefectul i-a întrebat pe oameni despre catehism, constatând că erau foarte bine instruiţi de către misionarul Grabriele Mazziotti, ajutat de un alt călugăr, Carlo Gattinara, de 31 de ani.

Din Călugăra, misionarul s-a dus la Fărăoani, comunitatea cea mai mare din misiune, întrucât avea 214 case cu 900 de credincioşi. Satul este descris ca fiind prosper, oamenii, dogari de meserie, „cu obiceiuri bune şi cu o sfântă teamă de Dumnezeu şi elementele de bază ale sfintei credinţe, fără excepţie de vârstă... astfel încât vederea sfinţeniei obiceiurilor trezeşte admiraţia... printre oamenii care gem sub jugul dur al grecilor[23], care i-au făcut sclavii sclavilor". Existau aici o biserică din lemn şi o casă pentru misionar, pe atunci Giovanni Frontali[24]. Înaintea Liturghiei, dascălul, „adică învăţătorul care obişnuieşte să explice catehismul în limba maghiară, citeşte de la pupitru doctrina şi alte cărţi religioase, tot în maghiară"[25]. În biserică erau multe icoane, şi ele „în stil maghiar". Aşa cum a procedat în toate comunităţile cu biserică proprie, misionarul ne prezintă şi în acest caz în număr exact şi chiar cu anumite detalii tot ceea ce se află în prezbiteriu şi în sacristie (mobilierul). În afara satului mai există o biserică, având alături cimitirul „plin cu cruci mari".

În această comunitate, prefectul se opreşte timp de zece zile şi observă cu satisfacţie că era mereu vizitat de oameni pentru probleme

---

[23] La 26 martie 1615, domnitorul Ştefan Tomşa cumpără satul de la două familii de boieri, care îl aveau în proprietate, şi îl dă în proprietatea mănăstirii din Solca, în nordul Moldovei, mănăstire construită de el. Satul a rămas sub această stăpânire monastică ortodoxă până la anexarea Bucovinei (partea de nord a Moldovei) de către imperiul austro-ungar, în 1775. La începutul secolului al XIX-lea, satul a fost cumpărat de logofătul (cancelarul) Nicolae Roset: I. GABOR, *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*, 96-97.

[24] La 20 aprilie 1763, prefectul Cambioli scrie Propagandei că peste puţin timp vor pleca din Moldova în Italia patru misionari, printre care şi Frontali şi Zingali, care slujiseră aproape 22 de ani în această misiune: APF, *Moldova*, 5, 27.

[25] Pentru a-l ajuta pe misionar „în nevoile spirituale ale credincioşilor, a fost introdus obiceiul de a avea un dascăl, sau învăţător, în fiecare biserică şi unde nu locuieşte părintele". Trebuie să cunoască limbile „maghiară şi latină". Predă catehismul, conduce recitarea rugăciunilor, cântă în timpul Liturghiei şi în timpul funcţiunilor liturgice. Tributul pentru el îl plătesc oamenii; de la aceiaşi credincioşi primeşte „ceva pomană" la botezuri şi la înmormântări şi în fiecare an familiile îi dau o anumită cantitate de cereale, astfel încât, „cu puţină iscusinţă şi efort din partea acestuia", poate trăi modest cu familia lui.

spirituale şi materiale, „şi toţi erau mulţumiţi cu ceea ce se decidea, efect al pietăţii acelui popor” care recunoştea autoritatea misionarului în mijlocul comunităţii lor. Cu excepţia comunităţii din Iaşi, cosmopolită şi atât de greu de controlat, în toate celelalte comunităţi unde locuieşte misionarul se observă deja în această relatare o creştere a autorităţii sale spirituale, şi nu numai, dar şi în „lucrurile civile”, cum notează Crisostomo. Acest lucru dovedeşte şi un progres al unităţii religioase şi umane a comunităţilor, în jurul persoanei părintelui. Aproape de Fărăoani, mai existau alte patru mici comunităţi formate numai din catolici, fără biserică şi dependente de Călugăra: *Lunga* (18 de case cu 87 de suflete), *Valea Seacă* (53 de case, 248 de credincioşi), *Geoseni* (24 de case, 112 credincioşi) şi *Prăjeşti* (34 de case cu 172 de suflete).

După o zi de drum a ajuns la Trotuş, „mic oraş din Moldova”, unde exista o biserică catolică din lemn, alături de ruinele unei alte biserici din piatră. Sunt 15 case cu 59 de suflete, aparţinând misiunii din Grozeşti, unde activa părintele Giuseppe Zingali, în vârstă de 52 de ani. Aici sunt 70 de case cu 359 de suflete catolice, amestecate printre ortodocşi.

Ajuns la hotarul occidental al misiunii, Crisostomo a revenit spre centrul provinciei şi, după trei zile de drum, a ajuns la *Săbăoani*, unde găseşte 75 de case cu 335 de suflete, „toate ungare”, cu biserică şi o reşedinţă comodă pentru misionar, în persoana lui Francesco Chiarolanza, de 38 de ani. Ca de obicei, după Liturghie, a urmat expunerea Preasfântului Sacrament şi întâlnirea cu oamenii. Aici se opreşte timp de opt zile şi se declară satisfăcut de pregătirea spirituală şi catehetică a poporului. Apoi, în două ore de călătorie, ajunge la *Hălăuceşti*, cu 31 de case, 233 de suflete şi o biserică din lemn „foarte solidă, ridicată cu trei ani în urmă”. Aici era şi un dascăl, care instruia poporul în cele privitoare la credinţă, ajutându-l pe părintele din Săbăoani. Nu foarte departe se afla *Gherăeşti*, cu 28 de case şi 62 de suflete, şi *Teţcani*, cu 28 de case şi 151 de credincioşi. După patru ore de călătorie se ajungea la *Talpa*, „sat format recent de nişte familii fugite din diferite locuri în timpul ultimei incursiuni a tătarilor, din 1759”, cu 26 de case şi 111 suflete. Aceştia ridicaseră cu un an înainte „o biserică pe care nu au acoperit-o de teamă să nu fie supuşi noului tribut”, impus de patru ani tuturor bisericilor, chiar şi celor lipsite de rentă. Şi aici se afla un dascăl. În apropiere era satul *Bârgăoani*, cu 12 case şi 53 de suflete. Toate aceste comunităţi, se înţelege, depindeau de Săbăoani.

După două zile de mers spre nord-est, se ajunge „într-un oraş mic şi dezolat”, *Huşi*, sediul episcopului ortodox. Catolicii trăiau în 65 de case, fiind în număr de 300. Aveau biserică şi misionar, în persoana lui Giovanni La Macchia, în vârstă de 38 de ani. Majoritatea catolicilor trăiau într-o pădure, în afara oraşului. Aici se afla o altă biserică, cu reşedinţă pentru misionar. Duminica se celebra în oraş, iar în timpul săptămânii, în biserica dinafară, în sat. Din Huşi, intrând în Basarabia, în zona stăpânită de tătari, pe malurile râului Prut se afla *Ciubărciu*, care depindea de Huşi şi unde catolicii erau în număr de 101 suflete în 22 de case. Deţineau o biserică într-o stare jalnică şi un dascăl „care

instruieşte acele suflete în lucrurile care privesc sfânta credinţă". Tot de această parohie depinde şi *Bârladul*, unde erau 30 de catolici în 7 case. Aici, în 1759, tătarii arseseră biserica, ca şi alte biserici ortodoxe.

În nordul extrem al Moldovei, pe malurile râului Prut, la hotarul cu Polonia, se afla *Mohilău*, având biserică şi reşedinţă pentru misionar. Era format din 26 de case cu 80 de credincioşi. „Acest sat este supus de multe ori atacurilor turcilor din Hotin, care trec deseori pe acel drum şi jefuiesc acei oameni săraci". Această misiune fusese fondată de Giovanni Frontali cu persoanele adunate aici din diferite regiuni. Domnitorul Constantin Racoviţă îl trimisese special pentru a construi o biserică şi pentru a-i convinge pe catolici să nu meargă în Polonia[26].

Pentru a scăpa de tributuri şi de invaziile turcilor şi ale tătarilor, unele persoane mai trăiau încă prin păduri şi prin alte locuri îndepărtate de oraşe şi de sate. În anul precedent, un misionar, vizitându-i, spovedise şi împărtăşise 108 persoane, botezând, de asemenea, şase. Unele oraşe spre Dunăre erau locuite de puţini catolici: în *Galaţi*, 5, în Ackherman, 30, iar în *Chilia*, 10.

Aşadar, în toată misiunea, catolicii erau împrăştiaţi în 40 de localităţi. Cu excepţia comunităţii din Fărăoani, care număra peste 200 de case sau familii (admiţând faptul că mulţi dintre bătrâni trăiau împreună cu copiii, în aceeaşi casă), toate comunităţile aveau mai puţin de 50 de case, cu excepţia a patru dintre ele. Satele erau, deci, mici, majoritatea dintre ele exclusiv catolice, chiar dacă în apropierea lor se aflau şi ortodocşi; dar catolicii, încă din aceste timpuri, preferau să locuiască într-un teritoriu determinat al lor.

Trebuie să precizăm apoi că numele localităţilor nu apare numai când sunt menţionaţi catolicii. Aceste comunităţi, cu excepţia unora foarte mici (Cocoteni, Sperieţi, Linguebagului şi Zlodica, de exemplu), sunt prezente în documente ale familiilor de boieri sau de mănăstiri cu multe secole înainte, acestea primind teritoriile şi oamenii de pe ele de la domnitori. Astfel de comunităţi sunt menţionate în acte de vânzare-cumpărare sau de donaţie. Numărul total al caselor urcă pe la 1.150; numărul catolicilor, 5.640. În relatarea lui Crisostomo nu se află mai mult de trei comunităţi prezentate în cea făcută de Ausilia (1745): Sperieţi, care depinde de Iaşi, iar în nord, comunităţile din Hotin (în „raiana" turcească Hotin se va găsi comunitatea din Mohilău) şi Baia.

Făcând *o comparaţie cu relatarea lui Ausilia*, din 1745, unde găsim 787 de familii în 21 de comunităţi, se observă cu uşurinţă că, într-un arc de mai puţin de douăzeci de ani, numărul credincioşilor şi al comunităţilor a crescut destul de mult, atât datorită naşterilor, cât şi ca urmare a sosirii multor oameni din Transilvania.

Noile comunităţi formate în această perioadă sunt: *Cocoteni* şi *Totoieşti*, aparţinând de parohia din Iaşi; *Miclăuşeni* (Butea), formată probabil din oameni veniţi din comunităţile din Adjudeni şi Tămăşeni,

---

[26] APF, *Moldova*, 5, 309 ş.u.

fugiţi din faţa invaziilor diferitelor armate care mărşăluiau pe drumurile din apropierea acestor localităţi; *Buruieneşti*, care, ca şi alte sate, aparţinea de o mănăstire ortodoxă, de cea din *Bărboi* (Iaşi), catolicii venind din Adjudeni şi Tămăşeni, pentru aceleaşi motive descrise mai sus; *Rotunda*, formată din catolici veniţi tot din Adjudeni, Tămăşeni şi Miclăuşeni şi stabiliţi pe pământul mănăstirii ortodoxe, aproape de Doljeşti (acest sat este aşezat pe celălalt mal al râului Siret, în faţa Adjudenilor, după cum Buruieneşti se află în faţa satului Tămăşeni); *Fărcăşeni*, alcătuit din catolici veniţi probabil din Răchiteni, ambele sate aparţinând mănăstirii ortodoxe din Iaşi, „Trei Ierarhi”, mănăstire plasată de cealaltă parte a drumului care o separă de catedrala catolică. Mai trebuie menţionate cele trei grupuri de case aproape de Cotnari (*Linguebagul, Zlodica şi Gialuluivodă*).

Aproape de Bacău se aflau comunităţile *Fontinel* şi *Mărgineni*, aceasta din urmă constituind proprietatea familiei de boieri Ruset. De Fărăoani aparţinea şi noua comunitate *Lunga*. Ne surprinde apoi faptul că Ausilia nu menţionează Valea Seacă, pentru că această comunitate este menţionată deja din secolul al XV-lea. Şi *Geoseni* este o nouă comunitate formată din imigranţi din Transilvania, stabiliţi pe moşiile boierului Ioaniţă Sturza, şi tot nouă este şi comunitatea catolică din *Prăjeşti*. Teritoriul acesteia din urmă aparţinea mănăstirilor Răducanu şi Precista din Târgu Ocna. De altfel, majoritatea comunităţilor catolice trăiau pe teritorii aparţinând fie boierilor, fie diferitor mănăstiri ortodoxe. Şi aceasta era o realitate generalizată în ţară. Pământurile, cum am spus în primul capitol, aparţineau, cu excepţia câtorva răzeşilor, mai-marilor: domnitorilor, boierilor şi călugărilor[27].

Aproape de Săbăoani se află şi satul *Hălăuceşti*, format tot din imigranţi din Transilvania. *Talpa* era constituit din catolici veniţi din satele învecinate, precum şi din catolici de origine transilvăneană, în timp ce *Bârgăoani* era format din oameni veniţi din Transilvania, din zona Năsăudului. În nordul extrem se află *Mohilău*, ale cărui origini le-am prezentat deja, iar în sudul Moldovei este atestată prezenţa catolicilor la *Ackerman* şi la *Chilia*.

Astfel, din cele 21 de comunităţi noi prezente în relatarea lui Di Giovanni, 5 s-au format acum din populaţie catolică transilvăneană: Geoseni şi Prăjeşti, în zona Bacău, şi Hălăuceşti, Talpa şi Bârgăoani, în zona Roman.

Exodul populaţiei transilvănene este atestat de Frontali, majoritatea fiind formată din catolici, dar şi din câţiva luterani şi calvini[28],

---

[27] G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...”, 482: „Catolicii noştri stau în cea mai mare parte pe domeniile acelor domni” (ortodocşi).

[28] „Din Ungaria şi Transilvania, de multe ori fug oameni, fie din lipsa celor necesare traiului, fie de teama războiului, şi, printre aceştia, uneori se află uneori luterani şi calvini; dacă rămân în Moldova, abjură cu uşurinţă, fără ca schismaticii să se opună, pentru că, numindu-i unguri pe catolicii noştri, cred că toţi au aceeaşi religie, iar aceştia rămân catolici buni, neavând predicatori sau sectanţi care să îi distragă şi, prin harul

care, neavând păstori, trec la credința catolică. Principala problemă printre catolici era faptul că unii ar fi voit să se căsătorească după ce, în prealabil, o mai făcuseră şi în Transilvania, trăind aici cu alte femei, în adulter. Alții, neobținând adeverința de stare liberă, mergeau la preotul ortodox pentru a se căsători. La numărul 67, Di Giovanni este foarte exact sub acest aspect: „De douăzeci de ani încoace (adică din 1742, n.n.), numărul catolicilor a crescut pentru că mulți dezertori şi fugari din Ungaria, Polonia şi Transilvania au venit, de multe ori cu toată familia, pentru a se stabili în acest principat".

Un an mai târziu, în 1763, misionarul Cambioli scrie Propagandei, aducând alte detalii despre aceeaşi realitate[29]. În special în ultimii şapte ani, numărul catolicilor crescuse „zilnic", din cauza lipsurilor şi pentru a se sustrage înrolării în armata austriacă. Sunt menționate explicit comunitățile din Hălăuceşti şi Talpa. Cu un an înainte, Di Giovanni găsise la Hălăuceşti 31 de case; acum, Cambioli ne spune că sunt „circa şaizeci de familii". La Talpa, cu un an înainte erau 26 de case; acum sunt menționate peste şaptezeci şi treizeci în împrejurimi, în afară de multe alte persoane care se hotărâseră să îşi construiască o casă. Împreună cu stăpânii pământurilor lor, aceşti catolici cereau prin Cambioli un preot pentru ei. Peste puțin timp, va începe construirea unei alte biserici la Cucuteni, un sat aflat la două ore distanță de Iaşi, unde se aflau treizeci de familii, toate catolice. Aceşti noi sosiți, ne va spune episcopul Jezierski în 1765, fiind veniți din Transilvania, unde majoritatea vorbesc maghiara, nu sunt numiți catolici, ci unguri[30].

Dar este interesant să observăm că episcopul afirmă şi existența unor catolici de naționalitate „moldavă", chiar dacă, în relatările lor trimise la Propaganda, Di Giovanni şi Frontali au spus explicit că în Moldova era foarte periculoasă acceptarea convertirii la credința catolică, din cauza „radicalismului" clerului şi a mentalității ortodoxe foarte „ferme" a oamenilor, în special a bătrânilor. În scrisoarea sa din 1763, Cambioli vorbea apoi despre un misionar care locuia la Luizi Călugăra, Giuseppe Carisi (chiar dacă a fost numit prefect)[31], care „a contribuit mult la mizeriile întâmplate acolo". Despre el spune că este

---

lui Dumnezeu, au ajuns la mine mulți în cei 22 de ani [1743-1765, n.n.]. Cea mai mare dificultate este că uneori fug dezertori şi aduc femei din Transilvania, iar apoi vin la misionar pentru a se căsători; când se poate primi asigurarea stării libere de la parohii lor din Transilvania, se căsătoresc, iar când nu, ori rămân aşa, ori merg la schismatici pentru a se căsători". G. Călinescu, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", 482.

[29] G. Călinescu, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", 474-475.

[30] Aşa atestă episcopul Jezierski, într-o scrisoare trimisă de la Lwów Propagandei în 1765: „Moldavi natione pauci reperiunt Catholici, sed omnes sunt schismatici praeter paucos. Et ideo, quia Transylvani Catholici, qui pertinent ad Ditionem Hungaricam augent et minuunt hunc numerum Catholicorum, a Moldavis non vocantur Catholici, sed Hungari". În scrisoarea sa, alături de comunitățile mari din misiune, episcopul o pune şi pe cea din Tămăşeni; probabil aceasta crescuse numeric chiar în aceşti ani, prin sosirea de noi persoane: Apf, *Moldova*, 5, 42.

[31] Sosit de la Constantinopol: Apf, *Moldova*, 5, 28-29.

neascultător şi că nu vrea să plece din parohie, fiind una dintre cele mai bune din misiune[32]. În anul următor, prefectul Oviller va cere din nou Propagandei trei noi misionari, pentru a-i trimite la Talpa, la Mohilău, unde însă nu va fi un misionar stabil[33], şi al treilea, „zburător”, la Iaşi, „pentru a putea merge unde era nevoie”[34]. Într-o relatare fără dată, dar scrisă nu cu mulţi ani după cea a lui Di Giovanni din 1762, citim că la Mohilău erau 60 de familii, dintre care 30 plecaseră în Polonia, iar domnitorul nu era deloc mulţumit de aceasta, pentru că din cauza lipsei unui misionar stabil, oamenii pleacă, şi astfel „se distruge ţara”[35].

Cum catolicii nu puteau să-i ajute pe misionari, fiind foarte săraci şi trebuind să plătească tributuri foarte apăsătoare şi mulţi dintre ei fiind abia sosiţi, Oviller cere în 1765 ca Propaganda să le dea şi un sprijin financiar[36], aşa cum o făcea deja (25 de scuzi pe an) în cazul celor patru parohii mai sărace din misiune, adică Huşi, Răchiteni, Grozeşti şi Călugăra[37]. Într-o altă scrisoare din acelaşi an, prefectul Oviller se adresează din nou Propagandei, insistând asupra necesităţii urgente de a avea trei noi misionari, pentru că numărul catolicilor creştea continuu şi se formaseră alte noi comunităţi. Aproape de Talpa se aflau atunci comunităţile

---

[32] „În Moldova, de şapte ani încoace, a crescut şi creşte zilnic mult numărul catolicilor noştri, nu pentru că necatolicii trec la noi, ci pentru că în Ungaria şi, în special, în Transilvania a fost şi încă persistă o viaţă foarte grea, iar acum, adică de când a fost stipulată pacea între austrieci şi prusaci, pretind mai mult decât oricând soldaţi cu forţa, motiv pentru care au intrat şi intră în această provincie familii întregi, chiar şi un mare număr de tineri de la 14 ani în sus, fiindcă de la această vârstă îi înrolează. Câţiva luterani şi câţiva calvini, negăsind aici nici un predicator de-al lor, s-au convertit la credinţa catolică. Dată fiind multitudinea noilor catolici de patruzeci de ani încoace, s-au ridicat în Moldova, în două sate noi, două biserici noi, care nu au fost niciodată în trecut mari şi frumoase, dintre cele mai bune pe care le avem în aceste misiuni. Una este la Hălăuceşti, iar cealaltă, la Talpa. În Hălăuceşti sunt aproximativ şaizeci de familii, toate catolice, în Talpa sunt peste şaptezeci, iar treizeci sunt în împrejurimile sale, de asemenea, toate catolice, în afară de diferite familii sosite în aceste zile, şi care au stabilit să îşi facă acolo o casă”. La Talpa şi Cucuteni, stăpânii pământului „nu îi lasă pe supuşii lor să îi hărţuiască, dar foarte multe familii maghiare şi transilvănene, pentru a evita hărţuielile inexplicabile ale moldovenilor, îşi fixează domiciliul în satele acestor doi sus-numiţi boieri”: APF, *Moldova*, 5, 27-28.

[33] Dată fiind depărtarea de centrul misiunii, aici nici unul nu voia să vină, chiar dacă Frontali încercase să creeze un centru misionar stabil, construind o biserică.

[34] G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...”, 485.

[35] APF, *Moldova*, 5, 309.

[36] APF, *Moldova*, 5, 39; 46. În plus, Oviller cerea cele necesare pentru opt biserici din misiunea sa. Şi un alt amănunt: întrucât misionarii nu pot fi prezenţi mereu unde este nevoie, se întâmplă „uneori ca înainte de sosirea misionarului chemat să îi asiste pe muribunzi, la sosirea lui aceştia să fie deja înmormântaţi, mai ales vara”, cum se întâmplă la Mohilău, unde preoţii poloni, din cauza diferenţei de limbă, „nici măcar nu vin să celebreze Liturghia”: APF, *Moldova*, 5, 48.

[37] APF, *Moldova*, 5, 48-49.

Valea Albă şi *Omicino*, iar la şase ore de drum de la Talpa se formase o comunitate la *Piatra*[38].

Dintr-o scurtă relatare despre starea misiunii, scrisă în 1777[39], aflăm că „în Moldova se numără circa zece mii de catolici, iar aceştia vorbesc aproape toţi limbile moldavă şi maghiară". În relatarea lui Di Giovanni din 1762 rezultau circa şase mii; acum, după 14 ani, numărul se dublase, aşa cum aproape se dublase de când îşi scrisese Ausilia relatarea din 1745, până la relatarea lui Crisostomo. Este o creştere numerică impresionantă, care poate fi explicată numai acceptând ceea ce ne spun documentele timpului, respectiv sosirea multor catolici transilvăneni. Nu este lipsit de importanţă, totodată, să ştim că aproape toţi vorbeau limba română şi limba maghiară, după cum am subliniat, chiar din momentul sosirii în Moldova. Într-un timp atât de scurt nu ar fi avut timpul necesar pentru a învăţa româna în Moldova. Şi apoi, formând comunităţi „închise", adică fără a se amesteca printre ortodocşi, nu ar fi fost ajutaţi să înveţe limba locului. Este mult mai probabil că, încă de la sosirea lor, erau bilingvi.

Acum existau 11 parohii, comparativ cu cele opt tradiţionale. Cele trei noi erau Hălăuceşti, Adjudeni[40] şi Zamosci, aceasta din urmă aflându-se „în cordonul german", adică în Bucovina, în timp ce nu se mai vorbeşte despre Mohilău şi nici despre Ciubărciu, în zonele controlate de tătari. În 1792, Rocchi ne va spune că toţi catolicii din această comunitate din urmă, din cauza condiţiilor dificile de viaţă, se retrăseseră în parohia lor, Huşi[41]. Parohia din Hălăuceşti avea 500 de suflete şi ca filială doar „în luncă" (Luncaşi) cu 60 de suflete, ambele comunităţi fiind constituite recent din oameni sosiţi din Transilvania. Adjudeni devenise parohie, cu filiale la Rotunda, Tămăşeni, Buruieneşti şi Sagna. Zamosci, în sfârşit, era foarte mare, având 700 de suflete. Mai erau şi alţi catolici la Suceava, Cernăuţi şi în alte părţi, circa 100 de suflete[42].

Să analizăm acum *noile comunităţi*. În parohia Grozeşti (Oituz), cu 450 de suflete, în afară de filiala din Trotuş, cu 130 de suflete, comparativ cu cele 59 din relatarea lui Di Giovanni, sunt adăugate noi comunităţi: *Hârja* (30 de credincioşi), *Ferăstrău* (20 de credincioşi) şi alte 50

[38] În relatarea lui Bandulovič (1646), catolicii în Piatra lui Crăciun (acesta era numele medieval al oraşului Piatra Neamţ) nu mai existau. Este posibil ca acum grupul efemer de catolici în „sus-numitul sat Piatra" să fie format din emigranţi din Transilvania: APF, *Moldova*, 5, 48-49.

[39] Publicată de G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", 505-507.

[40] Cu toate acestea, în viitor, misionarul se va stabili de multe ori la Tămăşeni, Adjudeni devenind filială, dată fiind şi apropierea mare dintre cele două comunităţi.

[41] „Basarabia îi aparţine turcului, iar în Tartaria aveam un sat (Ciubărciu n.n.) unde erau catolici care ţineau de parohia din Huşi, dar în prezent toţi se află la Huşi": APF, *Fondo di Vienna*, 31, 284.

[42] Aceste ultime oraşe intraseră deja de doi ani sub dominaţia austriacă, dar pentru moment, autorităţile imperiale nu rupseseră încă nici o relaţie între populaţia din Moldova şi cea din Bucovina.

de suflete în *Octara* (?) şi *Moineşti*. Apar, deci, patru noi comunităţi tocmai în această zonă de hotar cu Transilvania.

De parohia Adjudeni, care acum avea biserică şi 300 de suflete, comparativ cu 148 în 1762, aparţineau filialele Rotunda, cu 90 de suflete, Tămăşeni, Buruieneşti, cu 250 de suflete, comparativ cu 84 în 1762, şi *Sagna*, comunitate nouă cu 90 de credincioşi[43].

În parohia Fărăoani erau circa 470 de credincioşi, comparativ cu 900 în 1762. Este foarte posibil ca mulţi să fi plecat în împrejurimi pentru a forma alte comunităţi care rezultă a fi *Capsa*, *Valea Mare*, *Valea Dragă*, *Năsipeni*, *Burchila*, *Pişăta* şi *La Zăvoi*. Mai existau totodată şi comunităţile pe care le cunoaştem deja, la Gioseni (112 suflete în 1762 şi 350 acum) şi la Valea Seacă. De parohia Călugăra aparţineau *Sărata*, *Dealul Nou*, *Schineni*, *Poloboc* şi *Tazlău*, toate comunităţi noi. Se adaugă şi comunităţile dinainte, din Bacău, Trebeş (Baraţi) şi Mărgineni.

De parohia Săbăoani, care acum avea 670 de suflete comparativ cu cele 335 din 1762, aparţineau comunităţile din *La Izvor*, *Fiumicino* şi *Lancuza* (Hanul Ancuţei), toate noi, şi Gherăieşti (cu 550 de suflete comparativ cu 62 din 1762), Teţcani (460 de suflete comparativ cu 151 în 1762), Talpa şi Bârgăoani. De parohia Răchiteni aparţineau comunităţile Miclăuşeni (350 de suflete, comparativ cu 171 în 1762), Iancchochi (Şcheia)[44] şi Fărcăşeni. Cucuteni (Horleşti), acum cu 250 de suflete faţă de 121, câte existau în 1762[45], avea ca filiale Popeşti, cu 130 de suflete, şi micile comunităţi din Cotnari, Totoeşti, Carlevo (Hârlău), La Iosif (Iosupeni?) şi Zlodica, formând în total 130 de suflete. Parohul din Horleşti îi avea în grijă şi pe cei aproximativ 250 de negustori armeni, majoritatea dintre ei ştiind doar limba polonă, motiv pentru care ei aveau nevoie de îngrijirea unui preot polon. Armenii şi ucrainenii catolici veneau în Moldova din Ucraina, din Polonia şi Galiţia, fie pentru că erau persecutaţi, fie pentru comerţ, şi rar erau stabili într-un loc determinat[46].

---

[43] Teritoriul cu locuitorii lui aparţinea de secole mănăstirii Galata, din Iaşi: cf. M. COSTĂCHESCU, *Documente înainte de Ştefan cel Mare*, 227.

[44] Numele comunităţii catolice vine de la boierul Milu Ianacache; pe pământul lui se stabilesc catolicii sosiţi din satele catolice învecinate. Dar, în documentele laice, deja de secole localitatea se numea Şcheia, la fel cum se numeşte şi astăzi parohia catolică (fiind şi ortodocşi) şi localitatea. Cf: M. COSTĂCHESCU, *Documente înainte de Ştefan cel Mare*, 278.

[45] Denominaţia de Cucuteni se află doar în documentele catolice. În cele laice, localitatea este numită Horleşti, cum, de altfel, se numeşte şi astăzi parohia. Acest nume deriva de la un oarecare Horia Movilă (Horilă): M. COSTĂCHESCU, *Documente înainte de Ştefan cel Mare*, 420. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea (1653-1678), iezuiţii au cumpărat o parte din acest teren. Dar, după cum am menţionat deja, după suprimarea lor (1773), toate bunurile lor din Moldova au trecut în proprietatea misiunii conventualilor şi apoi a Episcopiei de Iaşi.

[46] Cf. G. PETROWICZ, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*, Roma 1950; Cf. I. NISTOR, *Românii şi Rutenii în Bucovina*, Bucureşti 1915.

În sfârşit, erau 21 de noi comunităţi mici, formate în împrejurimile satelor Grozeşti, Fărăoani, Călugăra, Săbăoani şi Hălăuceşti. Cele formate în jurul acestei din urmă parohii nu aveau o dezvoltare notabilă, contrar celorlalte, ca, de exemplu, Valea Mare şi Sagna. Numărul sufletelor, aşa cum am observat, se dublase din nou. Este confirmată astfel acea realitate deja cunoscută: în special, începând cu 1756, crescuse continuu numărul persoanelor, singure sau familii întregi, care traversau Carpații în căutarea unei vieți mai bune într-o Moldovă care avea atâta nevoie de mână de lucru.

1.1.3. Comunitățile în ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea

În 1789, prefectul Rocchi a trimis la Propaganda o scurtă relatare despre starea misiunii[47], din care aflăm că, în districtul Bacău, existau patru parohii: Grozeşti, Fărăoani, Valea Seacă şi Călugăra, care, împreună cu filialele lor, aveau aproximativ 5.566 de suflete. În 1791, biserica din Bacău devenise o ruină, „fără gard, descoperită, plină de mizerie în jur", fiind „o ruşine pentru religia noastră", şi tocmai când în zonă sunt atâţia soldaţi austrieci care ar fi voit să participe la Liturghie. Prefectul i-a poruncit parohului din Călugăra să facă reparaţii urgente şi apoi să o deschidă din nou pentru funcţiunile sacre; pentru moment, în prezenţa credincioşilor, prefectul sigilase uşile[48].

În districtul Roman existau alte patru parohii: Săbăoani, Hălăuceşti, Adjudeni şi Răchiteni[49], care, împreună cu filialele lor, erau formate din 5.631 de suflete, o cifră aproape egală cu cea a comunităţilor din zona Bacăului. Mai trebuie menţionate şi parohiile Cucuteni (Horleşti) şi Popeşti, cu doar un preot, motiv pentru care credem că formau o singură parohie cu 700 de suflete. La Iaşi erau circa 200 de credincioşi, în afară de un mare număr de străini, iar în parohia Huşi, 400 de credincioşi. În această comunitate din urmă, deja de mult timp „puţini misionari putuseră să trăiască în pace" cu episcopul local, după cum va scrie Rocchi în 1791[50].

Aşadar, în toată misiunea existau 10 parohii cu aproximativ 16.000 de suflete, spre deosebire de ceea ce ne relatează fostul prefect, Cambioli, relatare scrisă la câţiva ani după 1762, când existau circa 10.000 de credincioşi. Misiunea crescuse, deci, în aproximativ douăzeci de ani cu 6.000 de catolici, fapt care se poate explica numai prin naşteri, dat fiind că timpurile erau mai liniştite şi comunităţile puteau să aibă o viaţă destul de normală, nemaifiind constrânse să se refugieze în păduri[51].

---

[47] Cf. *Documentul IV*.
[48] Cf. *Documentul VI*.
[49] În 1792, aceasta era unită cu parohia Adjudeni pentru faptul că murise parohul Antonio Polonera: APF, *Fondo di Vienna*, 31, 177.
[50] APF, *Fondo di Vienna*, 31, 243.
[51] APF, *Fondo di Vienna*, 31, 115-116.

Putem să ne facem o idee despre creşterea numerică a comunităţilor doar pe baza naşterilor citind relatarea lui Rocchi din 1792. Vizitând parohiile, prefectul ne spune că în toată misiunea au fost 583 de botezuri, iar morţi, 251, adică o creştere de 287 de persoane pe an, în timp ce căsătorii se oficiaseră 95 în total[52]. Dacă acest fapt reflectă o realitate constantă pentru aproximativ două decenii, atunci, pentru acest din urmă arc de timp (1770-1790), nu putem să ne gândim la o sosire consistentă de populaţie din Transilvania. Intrarea populaţiei din zonele secuilor transilvăneni ar aparţine astfel perioadei de dinaintea anului 1770.

Dar alţi oameni au continuat să sosească în misiune şi în ultimul deceniu al secolului. În zonele nordice ale Moldovei, până la Iaşi, ca şi în regiunile râurilor Prut şi Nistru, soseau şi plecau negustori armeni catolici, precum şi poloni. În zonele Neamţ şi Bacău soseau încă şi se stabileau catolici transilvăneni. Aproape de Carpaţi, în schimb, în trecătoarea Oituz, unde se afla parohia Grozeşti, erau persoane care fie se opreau în această parohie, fie, dacă le cerea interesul, treceau în Transilvania[53].

Vizitând comunităţile, prefectul împarte şi mirul (nemaifiind episcopul care nu-i permitea exercitarea acestei facultăţi acordate de Sfântul Scaun), dar, observă el, „mereu lipsesc jumătate în fiecare an". De obicei, prefecţii vizitau comunităţile în primele luni ale anului, pentru a găsi oamenii acasă. Dar şi acum, mulţi copii erau cu animalele în păduri, unde animalele ar mai fi putut găsi de mâncare. În schimb, dacă făceau vizita primăvara, atunci oamenii erau deja plecaţi la câmp pentru lucrările agricole care încep cât mai devreme posibil.

În 1790, Rocchi, vizitând comunităţile din zona râului Siret, le dă o amendă tuturor celor care lipsesc de la mir. Spera astfel, dar probabil îşi făcea iluzii, că îi va avea prezenţi pe toţi cei care urmau să primească mirul. În schimb, singura posibilitate de a-i mirui era aceea de a administra sacramentul de mai multe ori în aceeaşi comunitate, nu doar pentru că lipseau de la apel mulţi tineri, ci şi adulţi, fiind plecaţi „în slujba armatei"[54]. În plus, din cauza războiului dintre ruşi şi austrieci, oamenii erau constrânşi să ţină în casă doi sau trei soldaţi. În zonele de est ale Moldovei mai locuiau încă ruşii, în timp ce în cele din vest

---

[52] APF, *Fondo di Vienna*, 31, 177-180; 264.

[53] La 26 august st.v., Rocchi scrie la Propaganda: „Cu privire la părintele Domenico Brocani..., încă nu a apărut. A trecut un an de când am scris de două sau de trei ori pentru subiecţi necesari pentru această misiune; a crescut numărul sufletelor, în fiecare zi cresc satele cu străini provenind din toate părţile învecinate, unde părinţii nu pot ajunge.

Părintele Wolski, polon, care a fost aici la mine ca să-mi dea cont despre lenea lui, mi-am dat seama că este aproape neputincios, din cauza vârstei, dar este încă scuzabil, pentru că sufletele au crescut ca număr; iar sărmanul călugăr nu mai poate să-i satisfacă pe toţi. Venind la alt subiect, îl voi instala la Nistru, iar părintele Wolski va rămâne la Prut": APF, *Fondo di Vienna*, 31, 313.

[54] APF, *Fondo di Vienna*, 31, 237.

stăteau imperialii. Oamenii trebuiau astfel să împartă cu mai multe persoane sărăcia lor.

Informaţiile lui Rocchi cu privire la numărul credincioşilor nu concordă în întregime cu cel pe care ni-l transmite succesorul său, Sassano, în 1799, dar diferenţele nu sunt prea mari, motiv pentru care putem să ne facem o idee destul de exactă asupra acestei probleme. Dacă, în 1791, Rocchi spusese că misiunea număra 16.000 de suflete, în 1799, comunitatea catolică număra peste 14.000 de credincioşi, împărţiţi în nouă parohii, „în care se păstrează cu decenţă Preasfântul Sacrament”[55]. De aproximativ douăzeci de ani, spunea Sassano în 1799[56], numărul catolicilor începuse să crească datorită polonilor fugiţi din ţinuturile lor după împărţirea ţării lor între marile puteri: Rusia, Austria şi Prusia. În afară de polonii de rit latin, mai erau ucraineni şi armeni de rit oriental, comercianţi sau negustori şi crescători de animale, în special de cai. Soseau apoi din Transilvania oamenii care nu voiau să se înroleze în armata imperială. Şi populaţia continua să crească, chiar dacă, în 1784, cu permisiunea Înaltei Porţi, multe familii din Moldova fuseseră conduse de austrieci în Bucovina, pentru a forma aici colonii noi sub dominaţia casei imperiale de la Viena[57].

Iată care erau comunităţile catolice: **Iaşi**[58] avea filiale la Cucuteni (Horleşti)[59] şi Popeşti[60]. **Huşi** avea cinci filiale: Vale, cu biserică şi reşedinţă pentru misionar, Jeporeni, Corni, Benţa şi Galaţi, cu cinci familii. În 1798, un incendiu teribil transformase în cenuşă o bună parte din oraşul Huşi. Biserica catolică arsese, iar în anul următor se afla acolo doar o familie catolică. În anii următori, multe familii se vor întoarce în vechile sate, reuşind să obţină destul de greu permisiunea episcopului ortodox local pentru a-şi construi o biserică[61].

---

[55] Pentru a completa cadrul comunităţilor moldave şi al misionarilor lor, în afară de documentele citate, cităm şi detaliata *Relatare despre starea misiunii*, pe care prefectul Sassano a trimis-o la Propaganda la 25 martie 1799: cf. *Documentul XIII*.

[56] Cf. *Documentul XIII*, nr. 67.

[57] Această parte nordică a Moldovei, care, de altfel, este cea mai frumoasă din provincie, va rămâne sub dominaţia austriacă până în 1918, adică până la căderea Imperiului Austro-Ungar.

[58] Timpurile tulburi ale războiului au adus aici un mare număr de poloni şi germani, aceştia din urmă fiind catolici sau luterani, şi cum luteranii nu aveau un păstor al lor, mulţi frecventau biserica catolică: cf. *Documentul VI* din 1791. Comunităţile în litere aldine reprezintă parohiile.

[59] În 1799 avea doar 17 familii. Nu se menţionează posesia pe care o avea prefectura. Până în 1773 a fost a iezuiţilor, apoi a trecut la conventuali, iar după 1884, la episcopul de Iaşi, care a păstrat-o până la instaurarea puterii comuniste în 1948.

[60] În 1791, din cauza războiului, Rocchi găsise doar trei familii. El a considerat oportun să ducă cu el toate instrumentele; a dat jos clopotul ca să nu fie furat, a spovedit puţinii oameni şi a plecat la Cucuteni (Horleşti), la două ore distanţă. După cum reiese încă de pe acum din documente, după război, comunitatea din Popeşti era deja în fază de stingere; puţinele familii rămase s-au stabilit foarte probabil în Cucuteni. Dar şi de aici, majoritatea familiilor fugiseră în zonele ocupate de imperiali: cf. *Documentul VI*. În 1799, se mai aflau în această localitate încă două familii.

[61] Pentru mai multe detalii, cf. I. GABOR, *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*, 135-141.

Săbăoani[62] avea filiale la Teţcani, Gherăeşti, cu biserică, Pildeşti[63] şi Roşiori. **Hălăuceşti**, cu nu mai puţin de paisprezece filiale: Lunga, Mogoşeşti, Cozmeşti, Luncaşi, Zăpodia, Talpa[64], Bârgăoani, David, Văleni, Valea Albă, Mirceşti, Şcheia (Ianaccacchi), cu biserică[65], Fărcăşeni şi Cotnari[66]. În 1792, Rocchi afirma că la Hălăuceşti trebuie să se construiască o altă biserică, întrucât în cea existentă intra doar o treime dintre credincioşi. Cum biserica era construită de puţin timp, înseamnă că în câţiva ani mulţi catolici se stabiliseră acolo, majoritatea probabil din zonele secuieşti din Transilvania. Dar aici nu se vorbeşte despre necesitatea limbii maghiare[67]. **Tămăşeni**[68] deţinea zece filiale: Adjudeni (parohie din nou în 1789)[69], Răchiteni, cu biserică, Rotunda, Buhonca, Măcineşti (Maxineşti), Oţeleni, Căcăceni, Miclăuşeni, Buruieneşti şi Sagna. Nu a fost menţionat oraşul Roman, unde, în 1799, Vincenzo Gatt ne spune că ar fi existat „câţiva vagabonzi" catolici[70].

Călugăra avea 14 filiale[71]: Bacău, cu biserică în ruină, Baraţi, cu biserică, Mărgineni, Schineni, Ladoftor, Dialu Nou, Sărata, Cuşbic,

---

[62] În 1793, Rocchi ne spune că Săbăoani are ca filială doar Gherăeştii: APF, *Fondo di Vienna*, 31, 291. F. DOBOŞ, ed., *Săbăoani, file de istorie*, Iaşi 2002.

[63] A. MORARU - I. DIMISCA - COŞA A., *Pildeşti, monografie istorică*, Iaşi 2002.

[64] În 1791, mulţi dintre credincioşii din această comunitate „au fugit din cauza muncilor pe care trebuiau să le presteze pentru stăpânul locului şi au plecat în alte sate" din parohia Săbăoani: cf. *Documentul VI*. Acelaşi fenomen se verifică acum şi în viitor în zonele Roman şi Bacău şi are drept urmare formarea de noi comunităţi, dependente de parohiile cunoscute deja nouă.

[65] În 1791, cum ruşii nu plecaseră, iar oamenii erau nevoiţi să le dea de mâncare, mulţi dintre catolicii din această comunitate au plecat în părţile de dincolo de Siret, unde sunt austriecii. Se vede că trupele imperiale erau mai puţin „incomode" decât cele ruseşti: cf. *Documentul VI*.

[66] Aproape de Cotnari, Rocchi găseşte în 1791 cinci familii pe malurile râului Bahlui (Bacclu) şi şapte la Hârlău: cf. *Documentul VI*.

[67] APF, *Fondo di Vienna*, 31, 179.

[68] Prefectul Rocchi ne spune în 1791 că, de câţiva ani, părintele Michele Sassano a construit „în Tămăşeni, vechi sat al ungurilor, o frumoasă şi graţioasă biserică, din lemn, e drept, dar nu are seamăn aici în Moldova": APF, *Fondo di Vienna*, 31, 232. „Aici a fost biserica înaintea tuturor celorlalte din Moldova, ridicată înainte de primii unguri care s-au stabilit în Moldova, în cinstea sfântului Ioan Botezătorul; care se menţine încă în picioare pentru că acolo este cimitirul, în afara satului la jumătate de oră", şi înconjurat de un iaz; cf. *Documentul VI*.

[69] În 1789, Adjudeni era din nou parohie, avându-l ca paroh pe Michele Sassano: APF, *Fondo di Vienna*, 31, 115. Aceeaşi realitate este confirmată de o scrisoare a prefectului Rocchi din anul următor, 1790: APF, *Fondo di Vienna*, 31, 237. Dar în 1792 şi 1793, Sassano se mută la Tămăşeni, unde a construit o biserică frumoasă şi „cea mai bună reşedinţă din toată Moldova"; astfel, Adjudeni devine din nou filială de Tămăşeni: APF, *Fondo di Vienna*, 31, 291.

[70] Cf. *Documentul XIV*.

[71] Ni se pare ciudat că printre filialele Călugărei nu este numită şi cea din Câmpeni (Pustiana), o comunitate prezentă în scrisoarea din 1781 a unui misionar ungur care lucrase în Moldova, Peter Zold: cf. I. GABOR, *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*, 211-212.

Secătura, Prăjeşti, Tazlău, Solonţ, Poduri şi Poloboc. **Valea Seacă**[72] avea şase filiale: Albeni, Vale, Floreşti, Buchila, Lunga şi Timăreşti. **Fărăoani** deţinea şase filiale: Cleja[73], Valea Mare, Valea Dragă, Modioros, Valea Rea, Zămosca şi Geoseni. Din 1793, Cleja devine parohie, chiar dacă aici se păstrează status animarum din 1784[75]. În vizita pastorală din 1794, Rocchi ne spune că biserica nu era încă terminată. Paroh era Francesco Castellani, iar comunitatea mergea foarte bine. **Grozeşti** avea şapte filiale: Trotuş, cu biserică, Dial, Băhana (Bahna), Chireşteu (Ferăstrău), Herza (Hârja), Moineşti şi Berzunţi[76].

Sassano, în relatarea sa, menţionase Mohilăul, acum în Bucovina, teritoriu supus austriecilor, şi în care moldovenilor le era interzis cu severitate să intre. Parohul acestei comunităţi îi cerea să se ocupe şi de armenii catolici, răspândiţi prin misiunea sa, dar care aparţineau acestei parohii. Mai înainte se ocupase de ei Wolski, acum decedat, iar Sassano i-a răspuns parohului că nu poate să aibă grijă de ei fără o permisiune specială a Propagandei. De altfel, trebuie să menţionăm că, dacă aceşti catolici voiau preoţi de ritul şi de limba lor, pentru ei era nevoie absolută de un „paşaport liber de la guvernul imperial al Rusiei". Preotul rutean, decan de Mohilău, Ioan Cekan, nu voia să intre în ortodoxie, aşa cum ar fi vrut guvernul rus. Acum se afla la Iaşi, dar aştepta un timp favorabil pentru a se transfera la Lwów, în speranţa unei vieţi mai bune alături de superiorul său[77].

Parohiile cele mai mari, cu peste două mii de suflete, erau Săbăoani, Tămăşeni, Călugăra şi Fărăoani. În relatarea din 1777, în misiune erau aproximativ 12.000 de credincioşi. Acum, după 22 de ani, crescuse cu doar două mii de suflete, adică puţin; probabil, din cauza războiului dintre ruşi şi turci, încheiat în 1792, multe familii plecaseră în Transilvania.

---

[72] Când nu erau suficienţi misionari, parohia Valea Seacă era unită cu cea din Fărăoani, aşa cum se întâmpla cu parohiile Adjudeni, Tămăşeni şi Răchiteni, care uneori erau asistate de un singur misionar. Dar, dat fiind numărul mare de credincioşi, prefecţii cer deseori să fie trimişi misionari suficienţi pentru a evita aceste situaţii de urgenţă: APF, *Fondo di Viena*, 31, 177. Adăugăm un amănunt: cum Valea Seacă nu are încă un cimitir propriu, morţii sunt înmormântaţi în parohia Fărăoani, care este, după cum am spus, în afara acestei comunităţi. În celelalte comunităţi, cimitirul este alături de biserică.

[73] Comunitatea s-a format imediat după a doua jumătate a secolului al XVIII-lea din imigranţi din Transilvania. În relatarea prefectului Rocchi din 8 februarie 1793, citim că „se va ridica o nouă biserică într-un sat numit Clesia, care va avea peste 200 de familii toate secuieşti, şi ca paroh îl vor avea pe părintele Castellani din provincia de Marca, bun cunoscător al limbii maghiare": APF, *Fondo di Viena*, 31, 290.

[74] I. GABOR, *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*, 74-75.

[75] Cu această ocazie sunt spovedite şi împărtăşite 245 de persoane, miruite 108; născuţi sunt 32, căsătoriţi - 12 şi morţi - 18: APF, *Fondo di Viena*, 31, 324.

[76] Vezi şi scurta relatare despre parohii, numărul celor spovediţi, al celor împărtăşiţi, al celor miruiţi, al celor născuţi şi morţi, scrisă de Rocchi la 10 martie 1794: APF, *Fondo di Viena*, 31, 324-325. De asemenea, şi o altă relatare despre parohii, scrisă de Gatt în 1799: APF, *Moldova*, 6, 29.

[77] Cf. *Documentul XIII*.

În relatarea lui Ausilia din 1745, erau aproximativ 3.000 de suflete în toată Moldova; Di Giovanni, în 1762, găseşte 6.000; în 1777 erau 12.000, iar acum, 14.000. Adică, până la relatarea lui Mauro, la fiecare 20 de ani comunitatea moldavă îşi dubla numărul credincioşilor; în ultimele decenii, în schimb, această creştere încetinise destul de mult ritmul.

Comparativ cu anul 1777, numărul comunităţilor crescuse notabil. Catolicii din micile comunităţi Iepureni şi Benţa s-au transferat în altă parte. Dar găsim multe alte comunităţi care mai rămân, majoritatea dintre ele fiind parohii în zilele noastre. Mogoşeşti s-a format cu catolici din satele vecine; Cozmeşti a avut o origine similară. Zăpodia (Nisiporeşti) nu este altceva decât Lancuza (La Ancuţa)[78] din raportul din 1777. David s-a format din nemţi catolici din satele vecine. Văleni are aceeaşi origine ca şi David, ca şi Mirceşti. Buhonca este formată din catolici din satele prezente pe malurile Siretului; mai târziu vor ajunge aici familii catolice din satele din vecinătatea râului Moldova, mai ales din Săbăoani şi Traian. Catolicii din Oţeleni proveneau din satele Adjudeni, Tămăşeni ori din alte sate vecine. În faţa incursiunilor ruşilor, ei s-au retras în acest loc, pe atunci plin de pomi, adică o pădure. Maxineşti reprezenta o mică comunitate, aproape de Oţeleni, care se va stinge puţin mai târziu, aşa cum, după jumătate de secol, se va stinge şi micuţa comunitate din Poloboc, situată aproape de satul Socea. Catolicii din Berzunţi se aflau pe teritoriul mănăstirii ortodoxe cu acelaşi nume şi nu ştim cu exactitate de unde proveneau; probabil dintr-un sat catolic din zonă. Catolicii din Floreşti (numit până în zilele noastre şi Tescani, după satul vecin cu acest nume) proveneau şi ei dintr-o comunitate catolică învecinată. În sfârşit, este uşor să înţelegem că toate comunităţile noi proveneau din cele existente deja.

În ceea ce priveşte numărul credincioşilor, reproducem o informaţie din 1805, în care citim că în Moldova erau aproximativ 20.000 de catolici[79], o cifră puţin exagerată, dacă se iau ca relativ exacte datele reproduse cu câţiva ani înainte de Rocchi şi Sassano. Oricum, dacă nu putem avea o statistică scrupulos de exactă, cifrele indică o creştere demografică destul de puternică, din cauza a doi factori: creşterea nivelului natalităţii şi sosirea altor catolici, în special din Transilvania şi din Polonia. În arcul unui secol, numărul catolicilor din Moldova a urcat de la 300, câţi erau la sfârşitul secolului al XVII-lea, la aproximativ 18.000, dar creşterea cea mai evidentă şi mai puternică, după cum am observat, aparţine ultimelor patru decenii ale secolului.

---

[78] Micuţa comunitate, dispărută ulterior, se afla aproape de celebrul Han al Ancuţei, căruia la fel de celebrul scriitor român Mihail Sadoveanu i-a dedicat unul dintre romanele sale. Cu titlu pur informativ, adăugăm un amănunt care nu aparţine istoriei catolicismului moldav. În acest han, sus-numitul scriitor a fondat o societate bahico-literară cu scriitori care nu trebuiau să consume alte băuturi alcoolice decât cele autohtone.

[79] APF, *Moldova*, 6, 431; 456-457.

a) Catolicii de rit oriental

În 1791 erau în Moldova catolici din Transilvania de rit oriental, precum şi armeni şi ucraineni uniţi cu Roma. Pentru ei veneau şi preoţi, pentru a-i asista spiritual şi, în perspectivă, pentru a construi şi biserici. Dar responsabilii districtelor (ispravnicii) în care se stabiliseră aceşti catolici nu le permiteau preoţilor lor să îşi desfăşoare activitatea pastorală; şi dacă voiau să îşi construiască biserici, ceea ce nu se va întâmpla, trebuiau mai întâi să aibă permisiunea Divanului[80].

Este interesant să observăm că autorităţile ortodoxe permiteau, cu oarecare rezerve, libertatea de cult catolicilor de rit latin, dar nu făceau la fel cu catolicii de acelaşi rit cu al lor. Probabil, considerau încă de pe atunci trecerea lor la Biserica Romană ca pe un act de trădare a religiei tradiţionale, a Bisericii strămoşilor lor. În ceea ce-i priveşte pe credincioşi, după cum am văzut deja, acestora nu le plăcea foarte mult să meargă în bisericile latinilor; dimpotrivă, cum nu aveau preoţi de ritul lor, mergeau liniştiţi în bisericile ortodoxe. Misionarul Wolski a vrut să-i asiste spiritual, dar ei l-au refuzat pentru că celebra în rit latin, preferând să meargă la ortodocşi[81].

Sosirea catolicilor uniţi este confirmată şi în 1794. Ca de obicei, aceştia frecventează bisericile ortodoxe, iar prefectul Rocchi ar vrea pentru ei un preot de ritul lor, trimis de episcopul unit de Lwów[82]. În faţa acestor catolici, prefectul nu pretinde să aibă nici o autoritate, întrucât sunt de alt rit. Apoi erau *armenii* veniţi în mare parte din Galiţia, şi care, în cea mai mare parte, trăiau pe teritoriul misiunii moldave. În 1799, Sassano vorbeşte despre noi armeni, care nu au un păstor de ritul lor. În plus, sunt menţionaţi „ruşii de rit grec (ucraineni uniţi cu Roma n.n.), iar aceştia din urmă, după ordinele primite în ultima vreme, erau constrânşi să se reboteze şi să se unească cu religia predominantă”[83].

Rusia „cezaropapistă”, marea putere care comanda în Moldova, deşi această ţară rămăsese sub dominaţie otomană, îi constrângea pe aceşti uniaţi să intre în ortodoxie, aşa cum făceau şi în alte părţi ale imperiului, unde voiau să controleze totul, inclusiv numirea episcopilor catolici de rit latin şi oriental[84]. Ţarina Ecaterina şi oamenii ei încercau cu toate

---

[80] APF, *Fondo di Viena*, 31, 236. Cf. *Documentul V*.

[81] APF, *Fondo di Viena*, 31, 285.

[82] Iaşi, 28 august 1794 st.v., Rocchi Propagandei: „Această misiune creşte în fiecare zi ca număr de suflete şi, printre acestea, se află mulţi de rit grec unit, frecventând cu mai multă plăcere bisericile schismaticilor decât pe cele ale noastre. Date fiind ceremoniile lor, şi posturile, şi Euharistia, ar fi necesar să i se ceară monseniorului episcop al uniţilor, care îşi are reşedinţa în Leopoli, să-mi trimită un preot dintre ai săi pentru a putea călători prin provincie sau prin misiune, unde se află cei amintiţi; aceasta este şi relatarea părintelui Ambroziu Wolski, care a vizitat satele unde se află polonii cu animalele lor”: APF, *Fondo di Viena*, 31, 328.

[83] Cf. *Documentul XIII*, nr. 24.

[84] A.M. AMMANN, *Storia della Chiesa russa*, 396 ş.u.

mijloacele să-i facă pe catolicii de rit oriental să intre în ortodoxie[85], religie de stat şi controlată de ţarină prin Sfântul Sinod. Acesta era principalul motiv pentru care mulţi au ales viaţa de exil.

Dar şi înainte de 1795, Polonia suferise două împărţiri între puterile menţionate mai sus; în 1773 şi 1775, mulţi poloni catolici, precum şi ucraineni şi armeni din Ucraina, din Polonia şi din Galiţia, căutaseră un refugiu în Moldova sau veneau în ea din motive comerciale. Unii se stabiliseră la Iaşi şi erau poloni; alţii, în schimb (ucraineni şi armeni), au rămas provizoriu, pentru că erau negustori sau crescători de animale, în special de cai[86].

Ajunşi la acest punct, trebuie să precizăm că creştinii catolici de rit oriental, fugiţi de pe teritoriile controlate acum de Rusia, nu au plecat numai pentru a-şi putea păstra fidelitatea faţă de Biserica Catolică şi faţă de ritul lor. Dacă ar fi fost aşa, ajunşi în Moldova, nu ar fi mers atât de uşor în bisericile ortodoxe, aşa cum atestă de multe ori prefecţii în scrisorile lor trimise la Propaganda. Ni se pare, în schimb, că pentru aceşti catolici, ca şi pentru greco-catolicii sosiţi din Transilvania, important era ritul, care nu era diferit de cel al ortodocşilor moldavi, precum şi găsirea unui loc pentru a locui şi a mijloacelor pentru a trăi.

Catolicii de rit latin, în schimb, erau lăsaţi în pace; mai mult, Rusia voia să-i protejeze, adică să intervină şi să-i apere când interesul o cerea. Trebuie spus că otomanii erau mai puţin intransigenţi din punct de vedere confesional. Aceştia permiteau practicarea oricărui cult, cu condiţia să se plătească tributul[87].

Cum şi printre catolicii moldavi s-a introdus calendarul gregorian, cu repercusiunile respective în sfera liturgică, în 1791, prefectul Rocchi se întreba dacă aceşti armeni pot să mănânce carne miercurea, lucru care le era interzis de calendarul lor negregorian[88]. În lumea ortodoxă, în schimb, rămânea în vigoare calendarul iulian, iar în numărarea anilor se raportau la primul an al întemeierii lumii sau „de la Adam", cum se obişnuia să se spună[89].

În relaţiile cu necatolicii, prefectul şi misionarii trebuiau să înfrunte problema căsătoriilor mixte. Chiar dacă de la Roma primiseră indicaţii să nu le accepte, Rocchi afirmă că „erau constrânşi să le permită", căci,

---

[85] Este interesant să facem o observaţie. Chiar dacă în timpurile ţarinei nu a existat un guvern comunist în Rusia, uniaţii au fost supuşi aceluiaşi tratament aplicat lor de comunişti, aliaţi cu principalele autorităţi ortodoxe, în perioada care a urmat celui de Al Doilea Război Mondial.

[86] Pentru cei care doresc să aprofundeze subiectul: F. LEBEL, *La France et les Principautés danubiennes*, Paris 1955, 69-73; G. PETROWICZ, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*; I. NISTOR, *Românii şi Rutenii*.

[87] Cf. *Documentul XIII*, nr. 25.

[88] APF, *Fondo di Vienna*, 31, 251.

[89] Între anul curent şi cel „al creierii lumii" exista o diferenţă de 5.508 ani. Anul 1791, de exemplu, era, în cronologia ortodoxă locală, 7.229. Este superfluu să adăugăm că numerotarea anilor ducea la o origine sacră a Bibliei, aşa cum musulmanii se referă la fuga lui Mahomed din Mecca spre Medina, în 622 d.C.

altfel, aceste cupluri mergeau în zona Bucovinei, ocupată de austrieci, unde erau tolerate, sau partea catolică „se pervertea, dacă nu pentru altceva, de supărare”, se înțelege, pe misionari şi pe refuzul lor de a accepta o astfel de căsătorie[90].

b) Dascălii (cântăreți şi cateheți)

Am avut deja ocazia să ne întâlnim cu aceşti cântăreți şi cateheți de care se foloseau misionarii atât în funcțiunile liturgice, cât şi în predarea catehismului. Pentru a ne face o idee mai exactă şi completă despre ei, credem că este bine să adăugăm alte informații despre aceste personaje care au avut un rol nu chiar minor între catolici.

Încă din primele decenii ale secolului[91], misionarii erau ajutați de „dascăli”, dar uneori aceştia nu-şi îndeplineau bine datoriile, motiv pentru care, în 1725, prefectul Bossi trebuie să ia măsuri împotriva dascălilor din Ciubăriu[92]. În ceea ce priveşte celebrările liturgice, în care intervenea şi dascălul şi care se desfăşurau în limba latină, Ausilia, în 1745, ne spune că aceştia trebuie să fie „oarecum cunoscători ai limbii latine... să cânte în toate oficiile divine şi să slujească, în sfârşit, în tot ceea ce se poate pentru frumusețea ceremoniilor ecleziastice”[93].

Relatarea lui Di Giovanni din 1762 adaugă că dascălul este scutit de tribut, plătind oamenii pentru el, şi că primeşte o sumă nesemnificativă de bani la principalele sărbători şi, mai ales, la ziua morților. Misionarul este mai exact în descrierea datoriilor: „Pentru a micşora efortul călugărului” şi pentru a-i lăsa o libertate mai mare în îndeplinirea îndatoririlor lui, „a fost introdus obiceiul de a ține un dascăl” în toate comunitățile, mai ales unde nu locuieşte misionarul. Acesta trebuie să ştie limba maghiară şi latină, iar datoriile lui sunt cele de a le preda oamenilor catehismul, de a conduce recitarea rugăciunilor, de a cânta în timpul Liturghiei solemne şi în timpul funcțiunilor liturgice[94]. În ceea ce priveşte rugăciunile, în afară de cele fundamentale, pe la sfârşitul secolului, în anul 1790, prefectul Rocchi ne spune că dascălul, de exemplu, la Grozeşti, recită cu poporul, „ca obicei”, rugăciunile „şi actul de credință, speranță, dragoste şi căință”[95]. Cum cu ocazia meselor care se făceau după înmormântări apăreau diferite abuzuri şi inconveniente, la sfârşitul secolului s-a luat hotărârea ca dascălul să fie prezent la aceste mese pentru a face rugăciunea şi pentru a păstra caracterul religios şi caritabil al meselor, o uzanță care se păstrează şi astăzi[96].

---

[90] Cf. *Documentul VIII*.

[91] Dar deja în relatarea lui Bandulovič, din 1646, acesta a găsit un „dascăl” la Bârlad.

[92] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 153-154.

[93] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 189.

[94] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 210-211.

[95] APF, *Fondo di Vienna*, 31, 115. Autorul îşi aminteşte că şi în anii 1965, dascălul din Adjudeni, cu glas tare şi cu multă evlavie şi seriozitate, recita înainte de Liturghie toate aceste rugăciuni.

[96] ACG, *Mold.*, Scrisoarea cardinalului Borgia din 12 martie 1803.

În afară de „dascăli", la începuturile secolului al XIX-lea, în comunităţi apar şi alte persoane cu funcţii stabilite de misionari de comun acord cu oamenii. Vom avea astfel *feciorii de biserică* (prezenţi şi pe la 1700, dar nu în toate comunităţile, şi cu un rol mai puţin stabil şi precis), adică persoane bătrâne şi cu o viaţă exemplară, cu funcţia de a face colecta în timpul Liturghiei, de a face curăţenie în biserică şi în cimitir, de a avea grijă de mobilierul bisericii, de a fi împăciuitori între persoane şi familii în conflict, de a veghea asupra moralităţii oamenilor[97]. Apoi este „vătaful", un tânăr bun şi exemplar, care trebuia să vegheze asupra conduitei tinerilor, când se adunau pentru a dansa în timpul duminicilor şi al sărbătorilor şi cu ocazia nunţilor. În plus, trebuia să vegheze la ceea ce făceau tinerii după apus şi, dacă erau unii care încălcau poruncile, trebuia să-i spună totul, fără parţialitate, „dascălului" sau preotului.

Dar mulţi, mai ales tineri, nu erau de acord cu introducerea acestui personaj „incomod". Vedem aceasta dintr-o scrisoare a prefectului Rocchi, din 1778. În misiune se luase hotărârea alegerii în toate comunităţile catolice a unei persoane, numite de prefect, „care să vegheze asupra bunului mers". Oamenii nu prea erau de acord cu o astfel de persoană, pentru că trebuiau să-i plătească tributul, aşa cum îl plăteau pentru dascăl. Ea trebuia să aibă funcţia ingrată de a aduna simbria pentru parohi, pentru a evita astfel „aversiunea pe care o au creştinii faţă de misionari, unii fiind constrânşi să o plătească cu forţa şi cu judecată seculară". Acesta este un amănunt destul de interesant, care ne ajută să înţelegem raporturile dintre credincioşi şi preoţi şi în această lumină nu foarte idilică. Sărăcia tuturor, laici şi clerici, afecta şi relaţiile dintre păstor şi turma sa, relaţii încordate când i se cere săracului să împartă cu un altul minimul său necesar pentru viaţă. În scrisoare, misionarul vorbeşte şi despre postul respectat de catolici şi de ortodocşi în a treia zi de Paşti şi Crăciun, pentru că în aceste zile „religia dominantă nu ar permite muncile servile"[98]. Ne dăm seama astfel că, în acelaşi timp cu consolidarea comunităţii, misionarii voiau să introducă acele structuri existente în acea perioadă în comunităţile catolice occidentale, adică să lărgească spaţiile apostolatului lor şi în mediul civil şi moral al oamenilor, controlându-le ritmul şi evoluţia, şi, dacă era posibil, luând măsuri împotriva celor care încălcau poruncile.

Apoi urmează figura *clopotarului*. Acesta trage clopotele pentru funcţiunile sacre, când vede apropiindu-se o furtună pentru a împrăştia norii periculoşi şi grindina; în plus, şi el va ţine curată biserica şi

---

[97] Până în timpurile noastre, feciorii de biserică au păstrat în majoritatea comunităţilor o autoritate morală indiscutabilă. În biserică, ei au locul lor în faţa comunităţii. Şi în anii '70, autorul era învăţat de părinţi să aibă un respect profund faţă de ei, ca şi faţă de dascăl.

[98] G. Călinescu, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", 507-508.

clopotele[99]. Dar, pentru cel de-al doilea scop, figura vătafului şi a clopotarului nu mai apar în documente, dar probabil că misionarii le simţeau deja necesitatea pentru un mers mai bun al comunităţii[100].

1.2. Viaţa socială şi credinţa catolicilor

După această prezentare a comunităţii catolice, prezentare în timpul căreia am vrut să evidenţiem organizarea lor în jurul centrelor parohiale, creşterea lor numerică, mai ales în a doua parte a secolului, şi persoanele cu o anumită funcţie publică încredinţate lor de misionar[101], trecem acum la analizarea unor aspecte ale vieţii sociale şi de credinţă a catolicilor, pentru a avea astfel o idee mai clară şi completă asupra misiunii moldave privite de jos, chiar dacă nu putem înţelege complet mersul misiunii, al turmei, necunoscându-i pe păstori, adică pe misionari; dar asupra acestora, asupra vieţii şi activităţii lor, ne-am oprit destul în capitolele al doilea şi al treilea.

La sfârşitul secolului al XVII-lea, sub prefectura lui Volponi, şi apoi la începutul secolului următor, în timpul prefecturilor lui Zavoli şi Fischer, în afară de diferitele invazii ale tătarilor (cea mai cutremurătoare fiind cea din 1716), Moldova a fost teatrul a patru războaie între turci, ruşi, suedezi şi poloni, ce au avut drept consecinţă o devastare şi un dezastru cum rar s-au întâlnit în istoria acestei ţări[102]. În 1720, misionarul D'Amelio ne descrie trista şi devastatoarea situaţie în care se afla ţara: oamenii sufereau de foame şi mureau de ciumă, iar lupii bântuiau prin satele aproape pustiite[103]; hoţii erau prezenţi peste tot şi tătarii deveneau tot mai ameninţători, aducând moarte şi nenorociri, în ciuda intervenţiei din anul 1727, energice, a domnitorului Grigore al II-lea Ghica pentru a-i bloca pe aceşti duşmani înfricoşători în teritoriul deja acordat lor pentru păscut[104].

În câteva cuvinte, aceasta era situaţia generală a Moldovei, când, în 1722, noul prefect Bossi a scris la Propaganda că, sosind în Moldova şi vizitând în fugă misiunea, a întâlnit printre catolicii săi „puţină respectare sau, mai bine spus, nici o ordine în privinţa poruncilor lui Dumnezeu şi ale Bisericii"[105]. În 1725, scriind la Propaganda, printre alte

---

[99] Cum feciorii de biserică nu primeau nici o remuneraţie de la preot, datoria de a ţine curată biserica trece curând în grija clopotarului, care este plătit cu o sumă mică şi ia în arendă nişte bucăţi din pământul parohiei. Până în timpurile noastre, lui i se cuvenea şi fânul şi iarba care creşteau în partea liberă a cimitirului, chiar dacă în unele parohii el le lăsa să crească şi printre crucile de pe morminte.

[100] APF, *Moldova*, 7, 511-514.

[101] În secolul al XIX-lea, funcţia şi persoana „dascălului" vor fi stabilite şi confirmate de vicarul apostolic sau de prefect.

[102] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 10-14.

[103] APF, *Moldova*, 3, 279.

[104] APF, *Moldova*, 3, 372-373.

[105] F. Pall, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)", 319.

probleme expuse cardinalilor, oferă şi detalii foarte vii şi realiste asupra stării mizerabile în care se afla viaţa oamenilor[106], remarcând însă că aceşti sărmani credincioşi ai săi erau atenţi la ceea ce spunea misionarul şi erau dispuşi să nu mai comită anumite păcate, fapt care îi mângâia puţin sufletul de misionar:

> În acest an (1725, n.n.), la spovezi am descoperit o îmbunătăţire sensibilă, deoarece am observat deja că anumite păcate nu le mai mărturiseau sau le ţineau ascunse cu încăpăţânare; mulţi se apropiau de preot din obişnuinţă, şi nu pentru că ştiau cât de important este sacramentul Pocăinţei, acum văd cerul lăudat, conştiinţa schimbată, şi în diferite alte aspecte... observ un alt sistem puţin mai atent la legile preasfinte.

Deşi credincioşii se supun păstorului şi vin să se spovedească, nefiind încăpăţânaţi şi greoi de cap, misionarul observă însă alte aspecte negative în sufletul lor, mai exact, superstiţiile, vrăjitoriile şi alte lucruri de acest gen[107].

Atmosfera politică din Moldova, după teribilele războaie şi invazii menţionate mai sus, este tulburată în a doua jumătate a celui de al patrulea deceniu de un alt război între ruşi, turci şi austrieci, iar prefectul Manzi ne descrie noua pustiire în care se afla ţara, incluşi fiind, se înţelege, şi catolicii, şi puţinii misionari[108]. Cadrul misiunii poate fi completat cu informaţiile oferite de episcopul Jezierski, după ce a vizitat dieceza în 1741[109]. În aceste scrisori ale lui nu putem găsi însă alte amănunte despre starea vieţii populaţiei, despre obiceiurile ei, calităţi şi limite în trăirea credinţei etc.

1.2.1. Catolicii în relatarea lui Ausilia (1745)

Mai bogat în detalii este raportul lui Ausilia din 1745[110]. După o scurtă prezentare geografică, misionarul scrie că în această provincie,

---

[106] „Cea mai mare parte a acestor sărmani catolici, în principal, femei şi copii, sunt goi şi abia au o cămaşă care îi acoperă, motiv pentru care stau în colibele lor subterane, numite în această limbă bordeie; acolo stau la căldură toată iarna, care durează cel mult şase luni, se hrănesc cu mei măcinat cu nişte mori manuale, frământat şi copt în mai puţin de o oră, beau puţină apă şi aşa petrec; în astfel de vremuri, este aproape imposibil să vină măcar la Liturghie, chiar dacă preotul locuieşte acolo; apoi, pe timpul verii, îşi părăsesc bordeiele şi merg pe câmp sau prin păduri şi pe păşuni şi nu se mai întorc decât în vremea retragerii": G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 154.

[107] „Un singur lucru reuşeşte să mă uimească, anumite, ba chiar infinite, blestemate superstiţii, prea înrădăcinate în inima acestui popor ignorant, iar ceea ce mă întristează cel mai mult este gândul că acestea distrug imediat credinţa însăşi, pentru că în nevoi, pericole şi urgenţe recurg la anumite descântătoare, aşa numesc ei anumite femei experimentate în această artă atât de perfidă": G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 156.

[108] APF, *Moldova*, 4, 303-313.

[109] APF, *Moldova*, 4, 131; 316-321.

[110] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 183-200.

„hrănită mediocru", există „aproape întotdeauna" pericolul unei noi invazii a turcilor, chiar dacă țara îi este tributară Înalții Porți, tătarilor, sau „hoților şi duşmanilor credinței".

În ceea ce priveşte „relele" spirituale pe care le găseşte Ausilia printre credincioşii săi, dintr-o citire atentă a scrierii sale se pot descoperi două motive despre care autorul crede că stau la baza multelor lipsuri, obiceiuri şi abuzuri care trebuie dezrădăcinate: a) *nivelul de viață foarte scăzut*; b) *influența ortodocşilor*[111]. După cum vom vedea mai departe, chiar şi fostul misionar Giovanni Frontali considera că una dintre cauzele relelor spirituale ale catolicilor provenea tocmai de la ortodocşi[112], nu pentru că aceştia ar fi vrut „să-i contamineze" pe catolici cu uzanțele şi superstițiile lor etc., ci pentru că acesta era contextul „spiritual" în care trăiau, nefiind instruiți, după cum afirmă misionarii, de către preoții lor.

Catolicii „nu au greşeli formale în credința noastră sfântă", dar, spune Ausilia, „uneori par să se amestece spinii erorilor materiale". De exemplu, catolicii cred că „schismaticul în religia lui se poate mântui", pentru că numai „Dumnezeu ştie cum stau lucrurile privitoare la credință". Şi atunci credincioşii erau mai puțin intransigenți decât preoții, care credeau cu fermitate că „extra Ecclesiam [catolică, se înțelege], nulla salus". Se poate observa apoi nu atât indiferența religioasă a poporului, cât, mai ales, un fel de fatalism şi o lipsă de voință în a da sens şi valoare morală activității umane. În plus, omul este incapabil să înțeleagă valoarea şi semnificația acțiunilor sale; consideră că este suficient să respecte legile divine pe care i le învață misionarul şi că nu mai este nevoie să se întrebe dacă ceea ce face este bine sau rău: „Dumnezeu ştie dacă noi, oamenii, făcând ceva, este făcut bine sau rău; Dumnezeu a dat legile, iar cel care ține legea lui nu-l înşală"[113].

În fața poruncilor divine, în fața Bisericii şi a legilor sale, în fața vieții înseşi, omul nu trebuie niciodată să se întrebe de ce este aşa, şi nu altfel. Totul a fost stabilit de Dumnezeu, iar nouă nu ne rămâne altceva decât să respectăm voința divină: „Dumnezeu este vinovat, aşa a vrut Dumnezeu, aşa a determinat Dumnezeu prin numitele legi". Apoi, gândind cu criterii doar materiale, precum şi din cauza refuzului lui de a înțelege, de a aprofunda conținutul credinței, catolicul moldovean, influențat de o mentalitate ortodoxă, destul de înrădăcinată şi răspândită,

---

[111] Într-adevăr, la numărul 19 sunt prezentate „cauzele principale ale greşelilor sau abuzurilor în folosirea religiei de către catolicii noştri... O foarte mare şi crasă ignoranță a poporului, care este robit de nevoile trupului din cauza poverii tributurilor foarte mari pe care le plătesc... o altă cauză mai puternică provine din exemplul acestor schismatici... cu care trebuie să locuiască ei [catolicii, n.n.]": G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 187.

[112] Relatarea lui Frontali din 1764, în G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", 479.

[113] „În sfârşit, filozofie de oameni mizeri, care îşi imaginează că Dumnezeu însuşi se complace să-i favorizeze pe «cei care au noroc»": G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 89.

vrea să rămână în nesiguranța lui, în lumea lui ambiguă și puțin angajantă; nu se arată atât de entuziast în fața a ceea ce spune misionarul. Prin urmare, cuvântul lui (ca mesager al lui Dumnezeu) are o valoare relativă: „părintele misionar nu a fost primit la curtea lui Dumnezeu, de aceea, nu știe nici poruncile sale, nici cele privitoare la credință".

În continuare, sunt prezentate unele dintre superstițiile cele mai răspândite printre catolici: vrăjitorii, descântece, obiceiuri și practici puțin catolice[114], și se constată cu multă neplăcere că toate mijloacele pastorale nu aveau nici un efect în extirparea acestor rele. Misionarul ar fi voit să folosească mijloace coercitive, dar, spune el, „nu avem nici un braț... nu putem să corectăm oile noastre după moralitatea bună cu rigorile obișnuite adoptate de antecesorii noștri, pentru că unii, din cauza vieții foarte rele, nu pot fi împiedicați pentru că domnitorul a interzis... cu condiția ca acestea să fie cazuri de conștiință"[115].

Misionarul se arată indignat împotriva acestei prevederi a domnitorului de a interzice orice pedeapsă, cu excepția celor spirituale, pentru a corecta viața credincioșilor. El le expune cardinalilor toată neliniștea lui, dar cum domnitorul nu se răzgândise, se teme „că, crescând puțin câte puțin nelegiuirea tot mai mult, vor ajunge să nu mai asculte atenționările salutare ale celui care îi conduce". În plus, misionarii nu mai erau scutiți de taxe, așa cum „le acordase împăratul turc în virtutea actului pe care îl aveau în reședința respectivă, reducându-se misionarii la o astfel de mizerie încât nu mai aveau nici maestru de biserică (dascăl, n.n.), nici slujitori în slujba oamenilor", astfel încât sărmanii misionari erau constrânși să „treacă de la biserică la grajd". Apoi, de la credincioși misionarii nu pot aștepta nici un ajutor, nici o pomană, pentru că „nu aveau nici pentru ei înșiși".

Numărul 20 ne lasă puțin descumpăniți. Ausilia crede că remediul cel mai potrivit pentru a dezrădăcina aceste abuzuri și dezordini ar fi „aceleași care se foloseau deja, declarându-le în predici și exortații să se abțină de la astfel de abuzuri și erori". Dacă misionarul se referă la conventuali, atunci înseamnă că aici merită spus „medice, cura te ipsum". Este posibil, însă, că și Ausilia să fi vrut să-i pună în gardă pe misionarii săi să fie atenți să nu cadă în aceleași erori pe care le condamnă.

---

[114] „Unii din acest popor al nostru se folosesc de aceasta datorită înclinației mai mari a sufletelor lor spre vrăjitorie, ruperi de vrăji, malefice și benefice, folosind, de asemenea, usturoi și excremente de animale necurate, făcând cu acestea cruci reiterate la ferestre și uși, pentru a îndepărta, cum spun ei, spiritul zburător, sunt foarte atenți să creadă în vise...; unii au grijă să nu dea ceva din casele lor în zilele de luni, miercuri și vineri, de teamă să nu provoace pagubă... dacă parohul nu este atent, unii încearcă să pună o monedă în mâna morților înainte de îngropare, ca să poată plăti cu aceasta trecerea. Abuzurile ne fac să intervenim și la mesele care urmează la moldavi, care, terminându-se, se roagă pentru răposați dansând și sărind": G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 186.

[115] Credem că în spatele acestei prevederi a domnitorului este și ierarhia ortodoxă care, cu toate că pedepsea cu cea mai mare severitate trecerea unui ortodox la catolicism, nu păstra această metodă dreaptă și pentru misionarii catolici.

De mai multe decenii, observă misionarul, „dată fiind invazia tătarilor datorată războaielor cu moscoviţii şi cu alte puteri”, catolicii, pentru a nu fi luaţi sclavi, se ascundeau deseori în păduri şi rămânând astfel reci în credinţă şi „imitatori ai superstiţiilor şi maximelor schismatice” (din nou se observă convingerea sa că ortodocşii influenţează negativ comportamentul catolicilor). În perioada relatării sale, datorită timpurilor de pace şi activităţii misionarilor, mulţi catolici vin la Liturghie nu doar duminica, ci şi în timpul săptămânii. De asemenea, misionarii îi convertiseră pe unii catolici trecuţi la ortodoxie prin căsătorie, lucru pe care l-au făcut şi cu mulţi calvini şi luterani, „precum şi cu un catolic făcut turc”. Dar acesta, pentru a-şi salva pielea, a fost trimis de vice-prefect în Polonia (f 350)[116].

1.2.2. Practica sacramentală

Trăind în mijlocul ortodocşilor, observă fostul misionar Frontali în 1764, în lunga şi importanta sa scrisoare trimisă Propagandei[117], catolicii suferă influenţa lor religioasă „superstiţioasă”. Fără a intra în detaliile acestei influenţe, misionarul ne furnizează informaţii scurte despre practicarea sacramentelor.

Cu ocazia naşterii, unii catolici ţineau copiii mai multe luni fără a-i boteza, spunând că astfel vor creşte mai repede. Apoi mai era problema naşilor ortodocşi ceruţi de catolici fie datorită prieteniei, fie din alte motive şi interese.

În cazul *Împărtăşaniei*, unii voiau să fie administrată repede copiilor lor, observând că în Biserica Ortodoxă aceştia erau botezaţi, împărtăşiţi şi miruiţi într-o singură celebrare. În schimb, misionarii îi pregăteau pe copii pentru prima Împărtăşanie din momentul în care împlineau vârsta de 11 sau 12 ani, urmând principiul că trebuie să înveţe bine catehismul şi să fie conştienţi de ceea ce vor primi în Euharistie.

În ceea ce priveşte sacramentul *Pocăinţei*, mulţi se spovedeau la Paşti şi la Crăciun şi cu ocazia sărbătoririi patronului bisericii. Alţii amânau spovada, nereuşind să se împace cu cei cu care s-au certat. Fiind neîmpăcaţi cu fraţii lor, nu puteau să se reconcilieze cu Dumnezeu. Dar motivele pentru care amânau spovada nu erau doar spirituale, ci şi de alt gen, iar misionarul reuşeşte să le identifice foarte bine, ca unul care împărtăşise mai multe decenii existenţa acestor sărmani oameni. Se observă cu uşurinţă că, în fond, aceşti oameni nu erau nici ostili, nici indiferenţi faţă de Biserică şi faţă de tot ceea ce spunea misionarul. Mai curând, tributurile şi marea mizerie în care trăiau constituiau motivele faptului că stăteau departe de sacramente. Fără a face judecăţi pripite,

---

[116] G. Călinescu, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 198.
[117] G. Călinescu, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 479 ş.u.

Frontali afirmă în 1764 că, pentru a-i înţelege pe aceşti oameni, „ar trebui să stai cu ei”[118].

Câţiva ani mai târziu, în 1769, prefectul Carisi ne oferă alte informaţii cu privire la practicarea pocăinţei de către credincioşii săi. El cere Propagandei pentru credincioşii săi dispensa de a-i spovedi şi împărtăşi şi în Vinerea Sfântă, pentru că aşa erau obişnuiţi, iar „obiceiul şi ignoranţa îi făceau insensibili în faţa oricărei încercări de convingere” de a veni să se spovedească înainte; ei vin să se spovedească „atunci când le tună”. Altfel, mulţi ar fi rămas fără îndeplinirea preceptului pascal. A fost cerută apoi permisiunea de a considera ca îndeplinire a preceptului în biserică numai duminica, pentru că erau antrenaţi în muncă. Dacă nu se acorda această permisiune, „se puteau pierde multe suflete care, fiind ignorante, locuiau ca animalele în păduri îndepărtate de biserică, gândindu-se poate puţin la Spovadă şi Împărtăşanie, dacă nu ar fi fost stimulate fie de rude, fie de prieteni”.

În timpul Adventului, Liturghia se celebra înainte de zorii zilei, pentru că aceşti ţărani se întorceau acasă după aceea, mâncau în grabă şi mergeau la muncă. Mergând la Liturghie, se spovedeau, se împărtăşeau şi apoi nu mai erau văzuţi tot anul la spovadă, „şi nici măcar nu-şi făceau scrupule pentru aceasta, chiar dacă erau atenţionaţi în biserică”. Se cerea să se considere această spovadă şi împărtăşanie ca îndeplinirea preceptului pascal, existând altfel pericolul de a declara excomunicate foarte multe persoane[119].

În ceea ce priveşte *Ungerea bolnavilor*, se observă că atunci, ca şi astăzi, mulţi credeau că primirea acestui sacrament anunţă o moarte apropiată, iminentă, deşi, „dezgustaţi de durere, sau de mizerie, îl cereau ca să moară mai repede”. Dar, lucrând asiduu, misionarii au reuşit să îmbunătăţească practicarea tuturor acestor sacramente. De exemplu, primind Ungerea bolnavilor, unii tineri „se fereau să danseze

---

[118] Cât de mare este ignoranţa religioasă a unor catolici se poate observa din nişte rânduri ale lui Frontali, puţin cam dure, dar care spun multe nu doar despre nivelul spiritual scăzut al lor, ci şi despre viaţa devenită atât de dură din cauza tributurilor care trebuie plătite fie călugărului, fie boierului, fie domnitorului, fie reprezentantului Înaltei Porţi: „Este adevărat că sunt de toate felurile şi atât de ignoranţi încât nu se disting de animale; dar se încearcă o mare răbdare şi o mare prudenţă, aceştia fiind dintre aceia care stau ascunşi în marile păduri pentru a nu fi descoperiţi ca să plătească tributul, care, dacă ar veni şi s-ar arăta la biserică, ar suporta tiranii şi, în ciuda neputinţei, ar fi forţaţi într-un fel să plătească; într-adevăr, din cauza acestora se suferă, pentru că nici măcar nu au încredere în misionar, apoi, când misionarul îi poate ajuta cu ceva, spun unde pot fi găsiţi, şi stau aşa ascunşi până când pot, cu câteva piei de animale sălbatice, să adune bani pentru a cumpăra doi viţei şi vreo vacă, iar apoi stau cu ceilalţi cât timp pot plăti, nu doar unii dintre catolicii noştri, dar şi foarte mulţi schismatici; şi presupun că, dacă nu ar fi mizeriile acelor mari tributuri, s-ar spovedi mai des decât unii din Italia": G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 479.

[119] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 500-501.

datorită ungerii pe care au primit-o la picioare, deşi era ceva indiferent", iar alţii o primeau chiar de mai multe ori.

a) Înmormântările

Ajungând cu răposatul la cimitir, era obiceiul de a pune în mâna răposatului o monedă cu care ar fi trebuit să plătească intrarea în cealaltă viaţă; alteori se arunca în mormânt vin, pentru ca răposatul să nu sufere de sete. De asemenea, în timpul înmormântării se trecea deasupra mormântului un animal sau o găină, care apoi era gătită şi împărţită participanţilor la înmormântare[120]. Dacă aceste obiceiuri au dispărut cu timpul din comunităţile catolice moldave, au supravieţuit însă unele superstiţii, descântece şi farmece, care au ajuns chiar până în zilele noastre[121].

Un alt obicei combătut de misionari era cel al praznicelor făcute după înmormântări. S-a întâmplat să moară un sărac, afirmă Frontali în 1764[122], care a lăsat ca moştenire doar o vacă şi doi boi. Soţia, care rămânea cu o familie foarte săracă, era capabilă să taie vaca şi să vândă un bou pentru a face un praznic mare, unde unii beau prea mult, chemând şi persoane care nu aveau atât de mare nevoie (semn că nu chiar toţi erau săraci). La sfârşit, ca şi astăzi, se dădea un colac şi o lumânare aprinsă tuturor, „cum făceau şi schismaticii, fără a şti de ce", şi se întâmpla să nu rămână nimic de dat misionarului pentru înmormântare şi pentru Liturghie. Acest obicei era frecvent mai ales în comunităţile în care catolicii trăiau împreună cu ortodocşii, iar misionarii îi

---

[120] Deseori aceste practici se observă şi astăzi la înmormântările ortodoxe. Cât priveşte înmormântarea catolică, ne vine în minte cazul unui preot de după război, în parohia Adjudeni. Dacă se întâmpla să fie iarna înmormântarea unuia cu o stare mai bună şi acesta era dus la cimitir cu obişnuita căciulă de blană de miel, preotul nu se sfia să-i ia căciula şi să i-o dea unui ţăran sărac; pe capul răposatului se punea căciula folosită de norocos şi părintele încheia schimbul cu câteva cuvinte: La ce-i foloseşte o căciulă nouă şi frumoasă răposatului? Şi toţi erau de acord cu gestul lui. În afară de aspectul un pic hilar al episodului, se poate observa cum au fost dezrădăcinate din comunităţile catolice multe practici mai puţin creştine, care probabil că în alte părţi ale lumii ar fi fost considerate astăzi ca un patrimoniu cultural unde trebuie pusă sămânţa evanghelică.

[121] Chiar dacă nu sunt menţionate expres, credem că este bine să prezentăm în câteva cuvinte unele dintre ele, care nici astăzi nu au dispărut complet. Dacă îţi trece prin faţă o pisică neagră, vei avea probleme. Dacă o cucuvea cântă pe casa ta sau în grădina ta, în familie sau printre rudele apropiate, cineva va trece curând la odihna veşnică. Nu trebuie să treci noaptea prin faţa cimitirului, pentru că rişti să întâlneşti vreun mort care te ia de gât şi te duce cu el în viaţa de dincolo. Întâlnirea unei persoane care merge cu găleata să ia apă înseamnă că vei avea o zi urâtă. Apoi mai este o serie lungă de descântece rezervate ţigăncilor corturărese, de care multă lume se fereşte; dar unii li se adresează, dornici să descopere ce le rezervă viitorul. Mai erau apoi, mai sunt şi acum, nişte bătrâne cu anumite puteri magice, care te „vindecau" de anumite boli, sau dezlegau de legături nefaste tineri şi tinere care nu îşi găseau sufletul pereche. Şi lista ar putea continua.

[122] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 480-481.

îndemnau zadarnic să nu facă „astfel de demonstraţii”, ci să împartă ce pot celor mai săraci; ei răspundeau că „aşa se obişnuieşte”.

Printre catolici şi ortodocşi mai era apoi un alt obicei, care a dispărut ulterior dintre catolici, ca rezultat al muncii apostolice a misionarilor. Cu o seară înainte de înmormântare, băieţi şi fete se adunau în casa răposatului şi în curte, se aprindea un foc mare, în jurul căruia dansau şi strigau toată noaptea, acestea constituind „reminiscenţe păgâne, datorate şi faptului că erau observaţi de schismatici”, după cum observă Frontali. Credem că este o reminiscenţă păgână, aşa cum, de altfel, au rămas încă multe în folclorul românesc, dar nu reprezintă obiectul lucrării noastre, motiv pentru care nu mai adăugăm nimic în această privinţă. Este interesantă, însă, observaţia misionarului: tinerii catolici făceau totul pentru a fi văzuţi de ortodocşi, ca şi cum ar fi avut un sentiment de vinovăţie sau de inferioritate în faţa unor oameni care aveau anumite obiceiuri pe care ei nu le-au moştenit de la înaintaşii lor.

Morţii erau înmormântaţi în pământ, în sicrie din lemn, iar pe mormânt se aşeza o cruce din lemn sau piatră, uneori cu numele răposatului. În timpul sărbătorilor mari (Paşti, Crăciun şi, mai ales, la ziua morţilor, rudele şi cei din familie se adunau la cimitir, la mormânt, aprinzând o lumânare, punând o pâine şi dându-i misionarului o para („cu valoarea de 7 monede papale”). Misionarul îi dădea o treime din valoarea acestei mici oferte dascălului, care, aşa cum am spus, era scutit de tribut, plătind oamenii pentru el.

Împotriva exagerărilor praznicelor care se dădeau imediat după celebrarea religioasă a înmormântării[123], în viitor se vor ridica împotrivă toţi, prefecţi şi misionari. Cu această ocazie, se bea prea mult şi se discuta fără rost; în sfârşit, se pierdea caracterul religios al întâlnirii. În locul praznicelor, misionarii insistau asupra participării la Liturghie şi la sacramentele Spovezii şi Împărtăşaniei, asupra rugăciunii şi a pomenilor. Acestea erau operele într-adevăr folositoare sufletului răposatului. Dar atât Rocchi, cât şi succesorii săi nu au reuşit să dezrădăcineze complet aceste obiceiuri, care mai persistau încă. Ele făceau parte din acel „patrimoniu” al poporului, cu rădăcini profunde în suflet şi în mentalitate[124].

---

[123] Un obicei, afirmă misionarii, cu care catolicii au venit din Transilvania, chiar dacă aceeaşi realitate se putea şi se poate observa şi printre ortodocşi.

[124] Aici ne permitem o reflecţie a noastră, care sperăm să fie utilă pentru înţelegerea unui „de ce” al acestor obiceiuri: Pentru acest mic grup de catolici, deseori izolat de ortodocşi, întâlnirea cu ocazia „bâlciurilor” reprezenta un moment oarecum rar pentru a se cunoaşte, pentru a comunica între ei, pentru a lega relaţii de prietenie şi pentru a schimba idei, precum şi pentru a cumpăra sau vinde câteva kilograme de porum, cartofi, ceapă etc. Apoi ne gândim la tineri, care îşi puteau găsi astfel un suflet pereche în afara micii lor comunităţi. În sărăcia lor, sărbătoarea patronului reprezenta o fugă de cotidianul apăsător, pentru a găsi puţină veselie, precum şi pentru a-şi arăta lor înşişi că sunt capabili şi de schimburi comerciale şi că puteau să se întoarcă acasă cu nişte bănuţi în plus.

În ceea ce priveşte înmormântările, praznicele care se dădeau îşi găseau o justificare în însăşi dorinţa rudelor de a-şi dovedi lor însele şi celorlalţi ţărani din sat că, până la urmă, nu erau atât de săraci cum părea la prima vedere. Pentru a bloca abuzurile şi inconvenientele, aşa cum am spus, în ultimii ani ai secolului s-a luat hotărârea, aprobată şi de Propaganda, de a-i cere dascălului să fie prezent la aceste praznice pentru a face rugăciunea înainte şi după praznic şi pentru a veghea ca să nu se piardă caracterul religios al întâlnirii[125].

Sintetizând, credem că abuzurile atât de condamnate, probabil şi în mod exagerat de misionari, îşi găsesc o explicaţie în nivelul foarte scăzut de trai al unui popor care, cel puţin de câteva ori pe an, pentru scurt timp, voia să uite de dificultăţile şi de suferinţele care îl loveau.

Taxele stolare erau în raport cu nivelul economic scăzut al poporului. Liturghiile cântate erau foarte rare; iar pentru înmormântări, unele rude nu puteau să plătească nimic, fiind foarte sărace. Unii înstăriţi îi aduceau misionarului, la sărbătorile mari, o pâine sau patru ouă. Femeile, după naştere, dădeau o găină. Oamenii îşi împărţeau astfel cu misionarul viaţa lor săracă (când aveau lapte şi mămăligă pentru a mânca, se considerau fericiţi)[126], dar demnă, întrucât nu găsim nici în această relatare, nici în altele, vreun indiciu că ţăranii catolici ar fi avut obiceiuri rele.

b) Căsătoriile

** Căsătorii „anormale” la Iaşi*

Dacă faţă de sărmanii catolici din sate, misionarii, chiar dacă îi condamnau şi combăteau erorile în care trăiau, dădeau dovadă de compasiune faţă de sărăcia lor, ni se pare că nu aveau o impresie foarte pozitivă faţă de „dezertorii” şi „străinii” din capitală, chiar dacă „unii dintre ei trăiau oarecum civilizat”. Aici se întâmplă lucruri neîntâlnite în sate. De exemplu, în 1791, Rocchi ne povesteşte cazul unei tinere catolice de origine germană, Lucia Schabert, care s-a căsătorit la Iaşi cu un luteran rus. După doar două săptămâni, părinţii şi toate rudele tinerei l-au alungat pe soţ[127]. Probabil, soţii aveau puţine lucruri în comun, iar diversitatea limbii, a culturii, mentalităţii şi religiei erau atât de puternice încât căsătoria lor a ajuns repede la faliment.

Am menţionat acest caz şi pentru a sublinia un alt aspect nu lipsit de importanţă. Dacă uneori sunt prezentate cazuri de căsătorie în afara normelor (printre fugarii din Transilvania)[128], nu se întâmplă la fel în

---

[125] ACG, *Moldavia*, Scrisoarea card. Borgia din 12 martie 1803.

[126] Catolicii, scrie prefectul Oviller în 1764, „din cauza mărimii tributului şi a sărăciei lor extreme, locuiau în căsuţe făcute în stilul colibelor, şi au biserici din lemn, foarte sărace”: G. Călinescu, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 485.

[127] Cf. *Documentul VIII*. În anul următor, 1792, fratele nefericitului soţ, baronul Herbert, sol împărătesc la Constantinopol, se interesează pentru obţinerea anulării căsătoriei fratelui său: cf. *Documentul IX*.

[128] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 482.

mediul satelor catolice, unde stabilitatea căsătoriei este favorizată şi de viaţa comună şi uniformă. În scrisorile şi relatările prefecţilor nu se vorbeşte, printre altele, de divorţuri, de convieţuiri sau de concubinaj. Cazuri de acest gen, în schimb, se întâlnesc uneori numai printre unii dintre fugarii din Transilvania. În comunităţile catolice compacte şi închise, în mentalitatea şi tradiţia catolică puternică cu care au venit oamenii din Transilvania, aceasta fiind o tradiţie apărată cu mult zel de misionari, unitatea şi indisolubilitatea căsătoriei rămâneau un lucru sfânt.

Revenind la comunitatea mică şi cosmopolită din Iaşi, Rocchi ne furnizează în 1792 alte informaţii despre polonii catolici care veniseră aici. În timpul războiului, aceştia „fie erau ofiţeri, fie jucători de cărţi, care nu se apropiau niciodată de biserică, ale căror scandaluri erau prea evidente, care vindeau şi îşi împrumutau *metresse* şi pe care unii beţivi îi dăduseră afară din biserică o dată veniţi cu *metresse*-le lor la târg”[129]. Doi ani mai târziu, Rocchi vorbeşte despre un alt polon, Antonio Jacobaski, care convieţuia cu o oarecare Lucia Jacobi, originară din Odorhei, calvină, provocând un scandal public. Prefectul cere facultatea de dispensă, pentru a putea celebra căsătoria lor. Nu a fost posibilă separarea lor şi, într-o scrisoare ulterioară din 28 august 1794, îşi exprimă nemulţumirea pentru că nu a reuşit să-i separe: „În prezent trăiesc fără frică de Dumnezeu şi fără lege; şi tot scandalul provine de la străini, care în prezent se adună aici din toate părţile şi, în special, de la hotarele vecine”. Aminteşte apoi despre o altă catolică, văduva unui luteran, care acum vrea să se căsătorească cu un alt luteran, „mai nenorocit decât primul”[130]. Şi aceste cazuri de căsătorii mixte, care îi provoacă frământări prefectului, nu se mai terminau; alte scrisori care au urmat reflectă aceeaşi realitate puţin catolică din capitală. În 1794, acelaşi Rocchi povesteşte cazul văduvei unui răposat luteran, Petru Lune, prusac, de meserie fierar. Văduva, rămasă cu doi copii, vrea să se căsătorească cu un alt prusac, luteran, care lucrase cu soţul ei. Văduva se angajează să-i educe pe copii în religia catolică[131]. Într-o scrisoare trimisă Propagandei din 28 august 1794, prefectul ne spune că văduva a rămas însărcinată, „şi luteranul a dispărut din Iaşi”[132].

În 1799, prefectul Sassano este alarmat din nou de „abuzurile periculoase” legate de căsătorie[133], abuzuri care sunt frecvente, ca de obicei, sub „nasul lui”, adică la Iaşi. Sub influenţa ortodocşilor, care admiteau divorţul, exista pericolul ca şi soţii catolici să-şi părăsească soţiile şi să meargă cu altele. Cum în Moldova era greu să se obţină o adeverinţă de stare liberă, mergeau la preoţii ortodocşi care, ca de obicei, îi uneau într-o a doua căsătorie fără dificultăţi.

---

[129] APF, *Fondo di Viena*, 31, 285.
[130] APF, *Fondo di Viena*, 31, 328.
[131] APF, *Fondo di Viena*, 31, 322-323.
[132] APF, *Fondo di Viena*, 31, 328.
[133] Cf. *Documentul XIII*, 65-66.

Acestora li se adăugau mulţi poloni şi germani din capitală, „mai răi decât viperele", care trăiau în concubinaj sau în adulter fără a-şi face prea multe scrupule. Şi nu acceptau pentru nimic în lume atenţionările misionarilor; dimpotrivă, simţindu-se deranjaţi de predicile şi de reproşurile păstorilor lor, ca şi celelalte oi rătăcite, mergeau la popii lor, care îi rebotezau şi îi uneau într-o a doua căsătorie.

Misionarii nu puteau să accepte sub nici o formă cererea unor catolici de a binecuvânta a doua căsătorie, aşa că aceştia mergeau cu femeia lor la un preot ortodox care binecuvânta cu uşurinţă noul cuplu. Şi soţia legitimă, „sătulă să trăiască în această stare", urma exemplul soţului ei, iar uneori şi copiii treceau la ortodoxie. Apoi prefectul confirmă ceea ce spusese înainte Rocchi. Erau imigranţi „fugari şi dezertori", care voiau să se căsătorească în Moldova, şi cum se obţinea greu adeverinţa de stare liberă, mergeau la preoţii ortodocşi care, ca de obicei, îi uneau într-o a doua căsătorie fără dificultăţi. Apoi, cu impertinenţă, se întorceau triumfători în comunitate, mândri de bravura lor, constituind astfel un scandal pentru toţi. Pentru astfel de persoane, prefectul ar fi vrut ca reprezentanţii marilor puteri să intervină şi să-i alunge din Moldova, pentru că aici erau un scandal şi o ruşine pentru credinţă şi pentru naţiune.

În această afirmaţie se poate citi un aspect al mentalităţii religioase occidentale de atunci. Chiar dacă cronologic trecuse „l'ancien regime", prin Revoluţia Franceză, mentalitatea şi convingerile în mediul clerului catolic continuau să viseze la o orânduire socială şi religioasă în care toate persoanele să-şi regleze viaţa după principiile evanghelice şi ale Bisericii. În caz contrar, braţul secular, după augustinianismul politic, ar fi trebuit să simtă datoria în faţa lui Dumnezeu şi a Bisericii de a interveni pentru a restabili în societate o stare de viaţă voită de Dumnezeu şi pentru care Biserica muncise din greu multe secole.

Uşurinţa cu care preoţii ortodocşi binecuvântau catolicii în a doua căsătorie se explică, după părerea noastră, nu doar prin practica divorţului prezentă în Biserica lor, ci în spate stătea şi acea tensiune care exista între clerul ortodox şi misionari, consideraţi ca străini, adică intruşi într-o naţiune şi într-o majoritate religioasă diferită. Iar când un catolic se adresa unui popă pentru a-l primi, acest gest era văzut ca o victorie a credinţei şi Bisericii sale şi ca o înfrângere a catolicilor. Adică totul intra în acea intransigenţă şi intoleranţă religioasă caracteristică timpului. O majoritate religioasă considera ca un corp străin (de extirpat şi aruncat) prezenţa unor altfel de oameni, diferiţi ca naţionalitate şi religie. În acest context se explică şi conflictul aproape continuu cu călugării de la Trei Ierarhi. Intransigenţi cu clerul ortodox erau şi misionarii catolici. Probabil, pe faţă nu aveau curajul să o spună, dar în scrisori am văzut deja de multe ori convingerea lor în ceea ce priveşte formarea religioasă a clerului ortodox şi conduita lui morală. Toţi erau ignoranţi, ipocriţi şi însetaţi de putere şi bani, după cum spuneau misionarii.

*** Căsătoriile în sate*

Cu excepţia celor din capitală, toţi catolicii au fost oameni de ţară, trăind din ce puteau să le ofere pământul şi cele câteva animale pe care le aveau. Dacă, de exemplu, căsătorindu-se, părinţii ar fi putut să-i dea fiicei doi boi şi o vacă, însemna deja mult. Au mai existat apoi oameni care ar fi putut avea mai mult, dar au fost nevoiţi să-şi schimbe locul în căutarea unui tribut mai mic sau a unui stăpân mai puţin avar[134]. Astfel, nu au putut să prindă rădăcini foarte adânci într-un anume loc, neputând să crească multe animale, deoarece, cu cât aveau mai multe, cu atât trebuia să dea mai mult stăpânului şi mai-marilor ţării. În eforturile lor de a depăşi povara tuturor acestor tributuri, care nu se terminau niciodată şi deveneau aproape un coşmar pentru ţărani, oamenii din sate au făcut o înţelegere: după posibilităţile fiecăruia, toţi trebuie să participe la adunarea sumei de bani, impusă pentru tot satul de domnitor. Dar această metodă „sindicală” a creat conflicte, întrucât unii au considerat că plătesc prea mult, iar alţii, prea puţin. Dar, odată adunată suma, pacea revenea între ei, până când, în luna următoare, apărea un alt tribut de plătit[135]. În fiecare an, familiile plăteau contribuţia lor pentru susţinerea clerului, constând în „două stamboale de porumb”, sau o măsură de grâu, sau 10 parale. Totuşi, această contribuţie nu era plătită de către toţi şi, în afară de aceasta, misionarul, pentru a o obţine, trebuia să meargă „de foarte multe ori” acasă la ei.

Tinerii se căsătoresc foarte devreme, mulţi între 16 şi 18 ani, spre deosebire de ortodocşi, care se căsătoresc mai târziu. În comunităţile mici aflate în mijlocul ortodocşilor, se dă dispensă pentru gradul al treilea şi al patrulea de rudenie, pentru a favoriza căsătoriile doar între catolici, pregătiţi în cele privitoare la credinţă înainte de a se căsători. Interesantă este descrierea zilei în care se căsătoresc. După căsătoria încheiată în biserică, mirele merge acasă la el, iar mireasa, acasă la ea. Abia seara merge mirele cu oamenii la casa miresei, pentru a o lua la el, în cântece şi dansuri. Apoi urmează nunta, iar la miezul nopţii, participanţii îi dau nişte bani miresei, care le oferă „un prosop sărăcăcios”. Înainte era un alt obicei, care acum a rămas doar la ortodocşi (numiţi

---

[134] „Un sărac care are doi boi şi o vacă va da pentru persoana sa într-un an mai mult de treizeci de piaştri, şi apoi să plătească tributul pentru toate animalele, şi tributul nu este stabil, ci la discreţia domnitorului şi a oficialilor săi, care, atunci când adună tributul, fură mai mult decât îi dau domnitorului”: G. Călinescu, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 483.

[135] „Domnitorul fixează o sumă de bani pentru un sat, iar apoi, între ei, alţii fac un sindicat după posibilitatea fiecăruia; celor mai săraci li se pare că dau mai mult decât cei care au soţie, iar acelora li se pare că dau prea mult, plătind mai mult decât trebuie şi urându-se până ce se adună tributul acela, care este aproape lunar. După ce trece, se împacă, până ce apare un altul; dar nu se întâmplă între toţi; în sfârşit, mizeria este cauza tuturor”: G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 482-483.

întotdeauna schismatici, dar nu cu ironie). Când mireasa nu era găsită fecioară, era dusă în spatele casei ei şi, aici, ai ei „puneau lucrurile în ordine, fie cu bani, fie cu animale". Oricum, dacă se întâmplă aşa ceva printre catolici, mirele „o bate tare şi vrea să afle complicele, iar ulterior trăiesc cel mult ca nişte câini, aceasta folosind şi ca lecţie pentru ceilalţi"[136].

În mijlocul unei sărăcii atât de mari şi a atâtor mizerii, se observă astfel cum aceşti oameni păstrează un profund sens moral, care este o dovadă şi a demnităţii persoanei, păstrată cu multă gelozie. Cei care încalcă poruncile sunt pedepsiţi public şi sunt un avertisment pentru ceilalţi, pentru a păstra intactă comunitatea în principiile ei, în regulile de viaţă care nu admit excepţii.

1.2.3. Alte aspecte pozitive şi negative în practicarea credinţei în ultimele trei decenii ale secolului al XVIII-lea

Putem descoperi, mai ales din scrisorile prefecţilor Rocchi, Sassano şi Brocani, alte aspecte în practicarea credinţei, care ne ajută să completăm cadrul sintetic cu privire la mersul vieţii creştine printre catolicii moldavi pentru acest sfârşit de secol.

Deja ca simplu misionar şi apoi ca prefect, Rocchi se confruntă cu problemele şi dificultăţile obişnuite, generate de instabilitatea unora care erau constrânşi să-şi schimbe locul în căutarea unui stăpân mai puţin avar. Dar, mai mult decât atât, erau condiţiile vieţii dure[137] şi sărace, care nu permiteau o pastoraţie organizată, eficientă. Cu toate acestea, unele forme de pietate şi de manifestare publică a propriei credinţe erau deja în act în timpul prefecturii lui. De exemplu, în satele lor, catolicii ridicau cruci şi, mai mult, se făceau procesiuni pe drumuri, iar poporul cânta „cu glas tare". Apoi, în biserici, probabil din ordinul Propagandei[138] şi pentru Adventul din 1792, ca pregătire pentru Crăciun, Rocchi se gândeşte să organizeze misiuni populare, cu predici, învăţătură catehetică, spovezi şi împărtăşanii, misiuni pentru care cere şi facultatea de a împărţi indulgenţa plenară. În sfârşit, vrea să introducă şi în această misiune îndepărtată obiceiurile pastorale existente în ţara sa[139].

Mai există apoi o practică introdusă deja de mult timp de misionari, cea a *biletelor pascale*. Tuturor celor care se spovedeau pentru a împlini preceptul pascal le era dat un bilet care era luat înapoi de preot când dădea Împărtăşania. Această metodă de numărare a persoanelor

---

[136] G. Călinescu, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 480.

[137] De exemplu, în iulie 1794, Rocchi ne spune că în Moldova este o secetă atât de mare cum „puţini bătrâni îşi mai amintesc", motiv pentru care, cu siguranţă, va fi o mare lipsă: Apf, *Fondo di Vienna*, 31, 327.

[138] Cf. *Documentul VIII*.

[139] Cf. *Documentul IX*. Este o iniţiativă care, datorită efortului constant al misionarilor, va reuşi să se transforme într-o realitate constantă în toate comunităţile, păstrând până în zilele noastre o importanţă determinantă în activitatea pastorală.

care se spovedeau şi se împărtăşeau era folosită nu doar în perioada pascală, ci şi cu ocazia misiunilor populare şi a vizitelor pastorale ale prefectului[140]. Erau mulţi credincioşi care se spovedeau şi se împărtăşeau în timpul acestor misiuni populare sau când prefectul venea în vizită pastorală, dar pentru Paşti aceştia nu se spovedeau şi nu se mai împărtăşeau, considerând că erau suficiente Spovada şi Împărtăşania făcute înainte. Pentru toţi aceştia, Rocchi cere Propagandei, în 1794, să declare acestea ca împlinire a preceptului pascal, căci, altfel, mulţi ar fi căzut într-un păcat grav împotriva unei porunci a Bisericii[141].

Se poate deduce cu uşurinţă că credincioşii săi nu erau tocmai un exemplu de practicanţi zeloşi. De exemplu, când începe vizita sa pastorală la Grozeşti în primăvara acelui an, ajungând în filiala Trotuş, trebuie să treacă mai departe, pentru că biserica era aproape goală, credincioşii fiind prea prinşi cu muncile de la câmp[142]. În grija sa pastorală, Rocchi cere Propagandei, în 1793, permisiunea de a introduce în diferite biserici,ca practică de pietate, „Calea crucii"[143].

a) Bâlciurile (hramurile bisericilor)

Rămânând la ceea ce spun documentele, putem afirma că superstiţiile şi obiceiurile care nu erau agreate de misionari erau puţine, dar adânc înrădăcinate în popor[144]. Dar, în afară de acestea, spre sfârşitul secolului, documentele încep să vorbească despre o sărbătoare despre care nu se amintise nimic înainte, „bâlciul" sau sărbătoarea patronului comunităţii şi al bisericii[145], foarte iubit de popor, dar nevăzut cu ochi

---

[140] De exemplu, în vizita pastorală pe care o începe Rocchi în prima duminică din Advent, din 1792, sunt prezentate numeric persoanele care au fost miruite, spovedite şi împărtăşite, precum şi cei care nu s-au împărtăşit, adică încăpăţânaţi care nu li se supun misionarilor: APF, *Fondo di Vienna*, 31, 290-291. Metoda biletelor pascale a durat în Moldova până în zilele noastre.

[141] Se confirmă astfel aceeaşi realitate descrisă de Carisi în 1769: G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 500-501.

[142] APF, *Fondo di Vienna*, 31, 324-325.

[143] APF, *Fondo di Vienna*, 31, 293.

[144] Este interesant să observăm că, până acum, misionarii nu afirmă niciodată că credincioşii lor catolici au obiceiuri, să le spunem, puţin catolice, cu care au venit din Transilvania (probabil pentru că aceştia trăiesc de secole împreună cu ortodocşii şi îşi uitaseră obiceiurile lor de la început). În schimb, afirmă că sunt tentaţi să ia de la moldoveni anumite superstiţii şi obiceiuri pe care nu vor să le abandoneze cu uşurinţă. Printre acestea, este cel al dezgropării, la un an sau doi după moarte, a persoanelor care au fost excomunicate de episcopii lor sau de mitropolit. Dacă trupul este găsit încă în carne şi oase, înseamnă că excomunicarea era pe merit, şi atunci rudele aleargă la episcop sau la mitropolit şi, cu bani, cer absolvirea de excomunicare. În schimb, dacă mortul este găsit „putrezit", înseamnă că a fost nevinovat. Şi, adaugă misionarul Frontali în 1764, „unii dintre catolicii noştri au cerut insistent să fie dezgropaţi unii dintre ai lor, dar nu li s-a permis niciodată, pentru că le-am arătat ce este excomunicarea": G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 484-485.

[145] Este foarte posibil ca încă de pe atunci viaţa comunităţilor să fi fost lipsită de această sărbătoare, atât pentru că din multe comunităţi lipseau bisericile, cât şi pentru că comunităţile, în majoritate foarte mici, trăiau într-un climat de puţină linişte şi deseori trebuiau să fugă în păduri pentru a-şi salva pielea din faţa invadatorilor; adică nu existau condiţii pentru favorizarea dezvoltării unei astfel de sărbători.

buni de misionari. Fără permisiunea lor, prefectul a interzis astfel de sărbători în satele lipsite de biserică. În satele cu biserică, sărbătoarea era permisă numai pentru locuitorii satului, fiind excluşi credincioşii din satele vecine. Dar poporul, amintindu-şi de obiceiurile transilvănene, lua crucile şi steagurile şi, fără să-i pese prea mult de avertismentele preoţilor, pornea spre satul unde era sărbătoarea, pentru a participa la Liturghie şi pentru a obţine indulgenţa plenară.

În afară de aspectul religios, cum era de aşteptat, oamenii trebuiau să se şi distreze, mai ales tinerii, iar acest aspect nu putea fi acceptat de către misionari[146], şi trebuie să spunem că, întrucât oamenii aveau puţine posibilităţi pentru a se distra şi a uita de povara zilnică, motiv pentru care erau atât de legaţi de această sărbătoare, „lupta" misionarilor împotriva exagerărilor care apăreau cu astfel de ocazii va fi lungă şi cu rezultate slabe.

Aceste obiceiuri şi abuzuri, respectiv căsătoriile mixte sau concubinajul şi adulterul, frecvente mai ales la Iaşi, „praznicele" care se dădeau la înmormântări, excesele cu ocazia „bâlciurilor", anumite superstiţii şi credinţe populare, practicarea neregulată a sacramentelor, mai ales a spovezii, reprezentau marile probleme cu care se confruntau prefecţii şi misionarii la începutul secolului al XIX-lea[147].

Dar în afară de aceste aspecte care, până la urmă, considerăm noi, nu reprezentau chiar o tragedie sau o ameninţare gravă pentru bunul mers al misiunii, oamenii se arată atenţi la învăţăturile misionarilor şi dispuşi să trăiască în calitate de buni catolici. Mai ales din scrisorile lui Rocchi, se poate observa această capacitate a lor de ascultare şi de supunere faţă de misionari[148], ataşamentul şi fidelitatea lor faţă de Biserică.

Pe de altă parte, nu se poate nega sau trece sub tăcere faptul că viaţa acestor sărmani catolici depindea complet de bucata lor de pământ, de anotimpuri care erau favorabile sau nu, şi pentru acest motiv nu

---

[146] Rocchi scrie în 1792: „Aici este obiceiul hramurilor, patronii bisericilor, *vulgo Bolc*, cum este scris în enciclică, ceea ce în maghiară înseamnă indulgenţă plenară, în care parohii şi poporul lor, cu cruci, steaguri, merg la aceste indulgenţe cu scandal şi păcate, fiind în majoritate tineri, care nu fac altceva decât să danseze, să bea şi să se îmbete; nu am ştiut lucrul acesta, dar cum am fost prezent la două hramuri, am văzut şi auzit acestea, lucruri pe care chiar păgânismul le detestă. Am interzis imediat accesul parohiilor vecine, dar este nevoie de un decret, ca de acum înainte parohii să rămână cu poporul lor în propriile parohii, pentru că cea mai mare parte a poporului rămâne fără Liturghie, iar acolo unde este hramul, să se spovedească şi să se împărtăşească sau, cel puţin, să se căiască, ca să primească indulgenţele, rugându-se după intenţia sfintei Maici Biserici": APF, *Fondo di Viena*, 31, 267-268.

[147] APF, *Moldova*, 6, 193; 205-210; 224; 259-260. Cf. *Documentul XVII*.

[148] Semnificativ şi oarecum emoţionant este exemplul credincioşilor din Fărăoani, vizitaţi de prefectul Di Giovanni în 1762. Misionarul se opreşte aici timp de zece zile, în timpul cărora oamenii locului se prezintă la el cerându-i sfatul pentru probleme materiale, dar şi spirituale, şi toţi, observă prefectul, „erau mulţumiţi cu ceea ce se hotăra, efect al pietăţii acelui popor": G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 208.

mergeau foarte des la biserică. Şi apoi, dacă nu erau atât de practicanţi, un alt motiv este şi faptul că, date fiind circumstanţele politice (războaiele şi invaziile frecvente), precum şi numărul insuficient al misionarilor, ei nu au avut posibilitatea de a fi catehizaţi suficient şi cunoşteau doar unele aspecte fundamentale ale credinţei şi câteva rugăciuni pe care le învăţaseră de la misionari, deseori în fugă, pentru că aveau multe comunităţi de administrat, sau de la „dascăli”. Şi conventualii, nu prea exigenţi, de altfel, cu credincioşii lor, înţelegeau toate acestea, îşi iubeau turma, duceau astfel înainte legăturile spirituale şi de prietenie între păstori şi credincioşi, legături ce au rămas foarte puternice şi în zilele noastre, mai ales în satele compacte de catolici.

Pe scurt, din citirea documentelor, acestea ar fi „trăsăturile” fundamentale ale vieţii interne a comunităţilor catolice în anii ’700 şi credem că acestea sunt suficiente pentru a înţelege această misiune moldavă care, începând cu a doua jumătate a secolului, a cunoscut un proces constant de creştere şi de maturizare. Ceea ce am vrut să găsim în documente şi nu am găsit este o analiză mai profundă şi matură a sufletului şi a vieţii acestor catolici, o încadrare mai completă a minorităţii catolice în mijlocul majorităţii ortodoxe şi într-o Moldovă atât de răvăşită de războaie, de instabilitate politică şi de jugul otoman. Dar toate acestea sunt explicabile, întrucât sărmanii şi simplii misionari conventuali, în scrisorile şi relatările lor despre starea misiunii, se limitau la lucrurile esenţiale şi interne misiunii, şi astfel, nu au putut să ne informeze mai mult, motiv pentru care nu ne rămâne altceva de făcut decât să ne mulţumim cu ceea ce găsim în documentele scrise.

2. Situaţia externă

2.1. Episcopii de Bacău

Trebuie să spunem încă de la început că informaţiile pe care le-am găsit despre episcopii de Bacău şi despre activitatea lor pastorală în Moldova sunt puţine, motiv pentru care prezentarea noastră pe această temă va fi destul de scurtă, urmând firul cronologic al documentelor pe care le avem la dispoziţie.

Până la începutul secolului al XVIII-lea au fost numiţi zece episcopi pentru scaunul din Bacău, iar candidaţii pentru acest scaun, toţi fiind poloni[149] până la sfârşitul acestui secol, adică până la ultimul episcop polon, erau prezentaţi Sfântului Scaun de către regele Poloniei de fiecare dată când scaunul rămânea vacant. Putem spune că aceasta era, de fapt, singura intervenţie a coroanei polone în ceea ce priveşte catolicismul moldav.

Constatând dezinteresul episcopilor pentru scaunul şi dieceza lor, în spiritul reformator al Conciliului din Trento, Alexandru al VII-lea a

---

[149] Numai primul episcop, Gerolamo Arsengo (1607-1610), nu a fost polon; era un grec din insula Chios.

promulgat în 1662 un decret care îi obliga pe episcopii de Bacău să se stabilească în scaunul lor, însă fără nici un rezultat[150]. După pacea de la Karlowitz (26 ianuarie 1699) cu Imperiul Otoman, Polonia a obţinut protectoratul pentru minoritatea catolică prezentă în principatele române ale Moldovei şi Valahiei, dar atât regii, cât şi episcopii se interesau puţin de catolicii moldavi, pentru că nu prezentau nici un interes pentru ei şi, în al doilea rând, pentru că Polonia devenea tot mai slabă din cauza războaielor, a creşterii puterii Rusiei ţariste şi a lărgirii Austriei[151].

După pacea de la Kutsciuk-Kainargi, din 1774, protectoratul pentru creştinii prezenţi în ţările balcanice dominate de turci a trecut la Rusia şi, în acest context, influenţa polonă şi a episcopilor de Bacău a scăzut şi mai mult. Deja în 1752, în urma cererilor episcopului Jezierski, Benedict al XIV-lea le încredinţase episcopilor de Bacău teritoriul Sniatyn, din Polonia[152]; astfel, ei au obţinut o organizare canonică pe teritoriul lor, lăsând practic destinul catolicilor moldavi în mâinile prefecţilor şi ale misionarilor lor. Cu moartea ultimului episcop polon, Karwosiecki, în 1789 se încheie definitiv epoca episcopilor prezentaţi Sfântului Scaun de regii catolici din Polonia.

Din cauza războaielor napoleoniene şi ai celor trei împărţiri a Poloniei (1773, 1793, 1795), după moartea ultimului episcop polon, Karwosiecki, scaunul din Bacău a rămas vacant până în 1808, când a fost numit primul episcop italian Bonaventura Carenzi, care însă nu a putut să-şi ia în posesie episcopia din cauza opoziţiei divanului şi a autorităţilor ortodoxe locale. Din acest motiv, în 1814, Pius al VII-lea l-a numit episcop de Plebanae. Neputând fi prezent în dieceza sa, Carenzi i-a încredinţat funcţia de vicar general părintelui Luigi Landi. În 1815, Sfântul Scaun l-a numit pe Giuseppe Bonaventura Berardi ca episcop de Bacău, după ce, din 1812, el avusese funcţia de prefect al misiunii. Aşa cum s-a verificat cu predecesorul său, şi el a experimentat opoziţia conducerii moldave fanariote şi a celorlalte autorităţi ortodoxe, care nu voiau să-i recunoască titlul şi nici să-l accepte în Moldova. A murit la Iaşi, în 1818, şi cu el s-a încheiat seria episcopilor de Bacău. Într-adevăr, până în 1884, când a fost înfiinţată Episcopia de Iaşi, catolicii moldavi şi clerul lor au fost conduşi de prefecţi şi de vizitatori apostolici, chiar dacă aceştia aveau consacrarea episcopală.

După această foarte scurtă încadrare politico-religioasă a Episcopiei de Bacău în contextul marilor puteri şi al intereselor lor pentru minoritatea catolică moldavă, să trecem acum la o prezentare mai detaliată a ceea ce am putut extrage din documente.

Este deja bine cunoscut faptul că episcopii de Bacău erau văzuţi rar în dieceza lor, atât din cauza sărăciei misiunii, cât şi din cauza proprietăţii

---

[150] APF, *Acta*, 35/1666, 34-35.

[151] A.D. XENOPOL, *Istoria Românilor*, 8, 37-49; ACG, *Moldavia*, Pro memoria de Fedele Rocchi din 2 noiembrie 1794.

[152] APF, *Moldova*, 4, 422-423.

episcopale din satul Trebeş[153], care nu le permitea o „*honesta sustentatio*" în Moldova. În 1737, cancelarul Constantin Ruset uzurpase o bună parte din teritoriul aparţinând episcopiei, din Trebeş, donat episcopilor de Bacău de către domnitorul Petru Şchiopul la sfârşitul secolului al XVI-lea, iar prefectul Pesci a avut în acelaşi an un proces pentru recuperarea terenului, dar cu rezultate slabe[154]. În trecut, adică în secolului al XVII-lea, Trebeş a fost scutit întotdeauna de impozite şi de alte contribuţii care trebuiau plătite domnitorului[155], dar lucrul acesta nu era atât de semnificativ încât să atragă atenţia episcopilor de Bacău.

Uzufructul sărăcăcios al proprietăţilor episcopale va fi gestionat de prefecţi, pentru că episcopii nu se interesau deloc de aceste terenuri care, aşa cum am spus, produceau foarte puţin. Relatarea lui Ausilia din 1745 ne spune că, la Trebeş, proprietatea episcopală consta în 200 de pogoane (un „pogon" avea jumătate de hectar şi deseori această unitate de măsură este folosită de misionari în scrierile lor), de pe care nu se scotea nimic din cauza tributurilor mari pe care catolicii trebuiau să le plătească domnitorului de mai multe ori pe an. Cu câteva decenii înainte de procesul lui Pesci cu Ruset, o altă familie bogată moldavă, Manolache, dobândise prin înşelăciune, printr-un ortodox, proprietatea din Trebeş a episcopiei. Episcopului i-a rămas doar biserica din Bacău, şi ea în ruină; nu avea nici casă în care să locuiască, nici bunuri, motiv pentru care locuia în Polonia[156].

În 1732, răspunzând Propagandei ce ceruse explicaţii cu privire la motivul pentru care episcopul Parysowicz nu a venit niciodată în Moldova ca să administreze Mirul şi să-şi viziteze dieceza[157], prefectul Bossi spune că motivul principal al absenţei lui este reprezentat de condiţiile dificile de viaţă ale oamenilor care trăiesc „în păduri, munţi, şi locuri pustii", şi există mereu pericolul, atât pentru misionari, cât şi pentru episcopi, de a fi arestaţi şi maltrataţi, cum s-a întâmplat cu un an înainte, la Focşani, cu un misionar care s-a dus să-i viziteze pe puţinii catolici prezenţi la hotarele cu Valahia, probabil în oraşele Bârlad şi Galaţi. Însă, în ceea ce îl priveşte pe Parysowicz, Propaganda nu ştia că acesta a făcut o vizită scurtă în Moldova pe la sfârşitul anului

---

[153] De la jumătatea secolului al XVIII-lea, Trebeş a primit numele Baraţi, după cuvântul maghiar „barat" (călugăr), fiind un pământ ce poartă acest nume care le-a aparţinut călugărilor franciscani conventuali veniţi acolo de la Şumuleu Ciuc: cf. I. GABOR, *Dicţionarul comunităţilor catolice din Moldova*, 33-35.

[154] N. IORGA, *Studii şi documente*, XXXV, 199.

[155] N. IORGA, *Studii şi documente*, 78.

[156] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 193-194. Aceeaşi realitate, adică lipsa de intrări pentru susţinerea episcopului, a fost confirmată în 1792 de prefectul Rocchi: Apf, Fondo di Viena, 31, 173.

[157] Cu un an înainte, în 1731, Propaganda a luat unele decizii pentru misiunea din Moldova, printre care şi una privitoare la episcopul de Bacău: „eidemque insinuet suum reditum ad Civitatem Moldaviae" (adică Bacău n.n.): F. PALL, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)", 321.

1722, dar, probabil, fără a se interesa dacă este sau nu vreo persoană de miruit[158].

În sfârşit, Bossi sugerează Propagandei să-i propună episcopului rezident la Sofia să-i viziteze pe catolicii din sudul Moldovei şi să le administreze Mirul când vine în Valahia, teritoriu aflat sub jurisdicţia sa[159]. Dar propunerea lui nu a avut nici un rezultat, pentru că nu avem nici un act care să demonstreze că un episcop de Sofia, cu jurisdicţie pentru Valahia (din 1644), să fi mers în Moldova pentru a-şi exercita slujirea apostolică. Probabil că în spatele propunerii lui Bossi stătea faptul că, în 1714, i s-a permis arhiepiscopului de Sofia, cu consensul episcopului de Bacău, să împartă mirul în Valahia.

În ciuda interesului lor scăzut pentru catolicii moldavi, încă de mult timp episcopii de Bacău înţelegeau să se numească „episcopi de Moldova şi de Valahia", chiar dacă, încă din 1677, regele polon intervenise pentru ca jurisdicţia lor să se limiteze doar la Moldova; dar, cum am văzut, şi la începutul secolului următor, episcopii poloni mai voiau încă să aibă anumite drepturi asupra catolicilor din Valahia[160]. Totuşi, totul a rămas un conflict jurisdicţional simplu şi nesemnificativ; de fapt, episcopii de Bacău, când veneau în Moldova, nu mergeau niciodată în Valahia, şi Bossi spune că bătrânii „nu au văzut niciodată faţa episcopului". Ultimul episcop care şi-a vizitat pentru scurt timp dieceza a fost Bieganski, dar despre vizita lui din 1708, informaţiile se opresc doar la intervenţia lui în conflictul care îi separa pe iezuiţi de conventualii din capitală[161].

O ulterioară prezenţă a episcopului în dieceza lui s-a verificat abia în 1741, când, în vara acelui an, episcopul Jezierski a vizitat Moldova pentru prima şi ultima dată, cu toate că slujirea sa pentru această dieceză a durat 45 de ani. În vizita lui canonică s-a ciocnit dur cu prefectul Giacinto Lisa, pe care episcopul l-a găsit vinovat de lucruri foarte grave, atât în viaţa lui preoţească, cât şi în slujirea lui pastorală. Probabil că o prezentare atât de negativă a prefectului a fost influenţată într-o oarecare măsură şi de misionarul Manzi, lăsat de episcop ca vicar general al său, ceea ce a reprezentat o prevedere neobişnuită, pentru că această funcţie era încredinţată normal prefectului, pentru a putea suplini absenţa episcopului, adică pentru a coordona activitatea misionarilor şi pentru a putea exercita anumite drepturi atât asupra credincioşilor, cât şi asupra misionarilor. Lisa se folosea de puterile sale în mod arbitrar, excomunicând credincioşi fără motiv sau pentru motive minore, iar apoi ridica excomunicarea tot la fel de arbitrar. Trebuie să precizăm că, până în această perioadă, nu avem nici o informaţie despre faptul că

---

158 APF, *SOCG*, 641, 163-164. Parysowicz le scrie cardinalilor de la Propaganda din Minsk, la data de 8 mai 1723.

159 G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 154.

160 APF, *Scritture riferite*, Bulgaria e Vallacchia, 2, 221-222.

161 F. PALL, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)", 189; 192-193; 298-300.

prefecţii ar fi primit facultatea de a administra Mirul, dat fiind că episcopii veneau atât de rar în dieceza lor.

Vizitând principalele comunităţi, Jezierski a alcătuit apoi o relatare despre starea misiunii, în care declara să sunt circa opt mii de suflete, în unsprezece parohii, în grija doar a trei misionari. Imaginea pe care o conturează despre misiune nu este pozitivă, dar aceasta nu l-a împiedicat să se întoarcă repede în Polonia şi să nu mai vină niciodată în Moldova pentru a căuta soluţii la lipsurile şi problemele din dieceză[162].

Cronologic, am prezentat deja transferarea scaunului episcopului de Bacău la Sniatyn, în sudul Poloniei, în anul 1752, decizie care a consacrat *de jure* o realitate *de facto*. De altfel, în Moldova, episcopul nu avea nici un mijloc de întreţinere, pentru că bunurile episcopale erau în mâinile boierului Ruset[163]. Patru ani mai târziu, Jezierski îl va numi pe prefectul Laidet ca vicar general al său[164], lăsând în mâinile sale toată conducerea misiunii. Mai târziu, în 1761, noul prefect, Di Giovanni, va încerca să intre în legătură cu episcopul, dar fără nici un rezultat; Jezierski nu va răspunde nici la scrisorile sale, iar prefectul va fi dezolat şi pentru că a avut curajul să le ceară cardinalilor Propagandei facultatea de a administra Mirul credincioşilor săi (i s-a reproşat că a îndrăznit să ceară o astfel de facultate), întrucât episcopul nu mai fusese văzut de douăzeci de ani. Episcopul fiind înaintat în vârstă, prefectului nu i-a rămas decât să-i îndemne pe credincioşii săi să aibă răbdare până ce vor avea un alt episcop care să poată veni să-şi îndeplinească datoria[165].

În 1782, Jezierski moare, iar coadiutorul Karwosiecki a fost succesorul lui în Dieceza de Bacău; el, cum am spus deja, a fost ultimul episcop polon de Bacău până la moartea sa, în 1789, dar a rămas un necunoscut pentru dieceza sa, chiar dacă prefectul Martinotti s-a dus în 1779 să vorbească cu el despre unele probleme ale diecezei[166]. Nu ştim nimic despre el până în 1788, an în care l-a ameninţat pe prefectul de atunci, Rocchi, pentru că a avut curajul să administreze Mirul, având în vedere că nu venise în Moldova din 1776[167]. Câţiva ani mai târziu, în 1792, Rocchi a primit de la Propaganda cererea de a o informa cu privire la felul în care s-a făcut în trecut numirea episcopului de către regele polon: congregaţia ştia puţine despre episcopii de Bacău şi despre prezentarea lor de către regele polon, această episcopie fiind mică şi nesemnificativă.

Putem conchide astfel că, dacă Sfânta Congregaţie ar fi avut un interes mai mare pentru această episcopie, probabil respectivii episcopi ar

---

[162] Despre vizita în Moldova, despre conflictul cu Lisa şi despre numirea lui Manzi ca vicar general, cf. APF, *Moldova*, 4, 99; 106-110; 131-132; 206; 316-321.

[163] APF, *Moldova*, 4, 640-642.

[164] APF, *Moldova*, 4, 436.

[165] G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", CXLV, 471-472.

[166] G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", CLXXX, 509.

[167] APF, *Litterae S. Congr. et Secretarii*, 252, 55-57; B. MORARIU, *Series chronologica praefectorum*, 22.

fi lucrat mai mult, iar aceasta ar fi fost în avantajul minorităţii catolice moldave. Oricum, Rocchi s-a gândit că a sosit momentul favorabil pentru ca Sfântul Scaun să ia problema în propriile mâini şi să nu lase să-i scape ocazia de a hotărî singur numirea episcopului de Bacău. Însă la Roma propunerea lui nu a trezit un interes foarte mare şi totul a rămas suspendat[168].

Sub prefectura lui Sassano, în anul 1796 s-a vorbit de un nou episcop de Bacău, numit de regele polon[169], şi, din nou, la Roma nu se ştia nimic despre această situaţie sau Sfântul Scaun a trecut sub tăcere problema, întrucât marile puteri acum în joc, respectiv Rusia şi Austria, alături de slaba Polonie, prezentau toate un oarecare drept de a interveni în numirea episcopului. Roma a fost, deci, nevoită să aştepte un moment mai bun pentru a decide în ce direcţie să meargă.

Momentul potrivit a apărut în 1808, când a fost numit ca episcop de Bacău primul italian, Bonaventura Carenzi, care, aşa cum am spus, din cauza dificultăţilor politice şi a opoziţiei clerului ortodox, nu a putut veni în Moldova. După el, în 1815, a fost numit un alt franciscan italian, Giuseppe Berardi, mort la Iaşi în 1818. Acesta a fost primul episcop de Bacău şi a reuşit să facă destul de puţin pentru dieceza sa, din cauza contextului politic şi religios local nefavorabil, dacă nu chiar ostil prezenţei unui episcop catolic în capitala Moldovei.

Chiar dacă purtau titlul de Bacău, oraş plasat geografic în centrul zonei locuite de catolici, episcopii se vor orienta spre Iaşi, capitala şi sediul prefecturii misiunii, chiar dacă majoritatea comunităţilor catolice erau, după cum se află situate şi în zilele noastre, destul de departe de acest oraş.

Din aceste puţine informaţii pe care le avem despre episcopi şi despre angajarea lor în dieceză în secolul al XVIII-lea, putem conchide cu câteva observaţii scurte şi sintetice. Lipsiţi de venituri care să le poată permite o prezenţă dacă nu stabilă, cel puţin provizorie în Moldova, episcopii poloni stăteau în ţara lor, în sudul Poloniei. După 1752, o dată cu transferarea scaunului de la Bacău la Sniatyn şi din punct de vedere canonic, ei puteau să locuiască în Polonia, iar în Moldova veneau rar. La începutul secolului al XVIII-lea, Bieganski a venit de două ori (1706 şi 1708); apoi a urmat scurta vizită a lui Parysowicz, din anul 1723, şi cea a lui Jezierski, din 1741, ultima fiind cea a lui Karwosiecki, în anul 1776. Aşadar, cinci vizite pastorale foarte scurte într-un întreg secol, pentru a administra Mirul, pentru a vizita unele comunităţi principale, pentru a intra în contact cu prefecţii şi misionarii, pentru a se interesa dacă terenurile de la Trebeş, care aparţineau episcopiei, puteau să le ofere ceva, şi apoi să se întoarcă în Polonia.

În ciuda absenţei lor din dieceză şi a dezinteresului faţă de misionarii şi catolicii moldavi, acei episcopi s-au opus mereu cererii prefecţilor de

---

[168] APF, *Fondo di Viena*, 31, 173.
[169] N. IORGA, *Studii şi documente*, 333.

a putea administra Mirul şi, abia după moartea ultimului episcop, în 1789, prefecţii au putut să-şi exercite liber această facultate acordată lor de Sfântul Scaun. O prezenţă a lor în dieceză ar fi fost, cu siguranţă, benefică pentru misiune; pe de altă parte, nu se poate afirma nici că absenţa lor a avut consecinţe grave, cu excepţia administrării prea rare a Mirului. Datorită angajării pastorale a prefecţilor şi a misionarilor lor, minoritatea catolică a mers înainte şi fără îngrijirea reală, efectivă, a episcopilor ei.

** Episcopii de Bacău în secolul al XVIII-lea*

1. Francisc Bieganski, OMC (1698-1709)
2. Ioan Damascenul Lubieniecki, OP (1711-1714)
3. Iozafat Parysowicz, OMC (1717-1732)
4. Raimund Stanislau Jezierski, OP (1737-1782)
5. Francisc Ossolinski, OMC, coadiutor (1765-1773)
6. Dominic Petru Karwosiecki, OMC, coadiutor (1776-1782), titular (1782-1789)
7. Bonaventura Carenzi, OMC (1808-1814)
8. Giuseppe Bonaventura Berardi, OMC (1815-1818)

2.2. Protectoratul şi relaţiile cu domnitorii locali

2.2.1. Protectoratul

Aşa cum am mai afirmat, după pacea de la Karlowitz (26 ianuarie 1699), Poloniei i s-a acordat protecţia catolicilor în principatele române. Dar intervenţia acestei naţiuni în favoarea misiunii moldave se limita practic doar la numirea (sau la prezentarea Sfântului Scaun) episcopului de Bacău)[170]. Cum, *de facto*, catolicii rămâneau fără nici o protecţie, chiar dacă nu erau persecutaţi de ortodocşi sau de autorităţile civile pe motive religioase, în 1731, prefectul Cardi a încercat să obţină prin Propaganda protectoratul regelui Franţei, care se extinsese deja asupra ţărilor supuse dominaţiei Înaltei Porţi, expunând într-un mod foarte simplu avantajele acestei protecţii: „Acest lucru va servi şi pentru aceşti sărmani catolici ai noştri, în timp ce vor fi îngrijiţi în staulul nostru, ca să spunem aşa, fără vreo teamă, mai exact, de incursiunile tătarilor, iar domnitorii *pro tempore* vor fi atenţi la personalul nostru şi în caz de maltratare să se poată recurge la ei, şi în ceea ce priveşte uşurinţa de a intra". A cerut Congregaţiei să intervină la cardinalul Melchior de Polignac, reprezentant al lui Ludovic al XV-lea la Curie, pentru ca acesta să dea o recomandare în acest sens marchizului De Villeneuve, care se afla la Constantinopol ca ambasador al Franţei[171].

---

[170] A.D. XENOPOL, *Istoria Românilor*, 37-49.

[171] F. PALL, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)", 318.

Cardi a greşit încredinţând scrisoarea primită de la Polignac împreună cu una proprie unui baron originar din Liége, De Vigouroux, aflat în trecere prin Moldova, pentru ca acesta să i le prezinte lui Villeneuve[172]. Încercările baronului Liége de a-l discredita pe Cardi şi pe franciscani în faţa lui Villeneuve nu au avut succes. Pe de altă parte, nici ambasadorul nu era de acord cu cererea lui Cardi, pentru că grija Franţei pentru celelalte misiuni prezente în imperiul otoman era deja prea mare. De altfel, ambasadorul a intervenit pe lângă miniştrii Afacerilor Externe prezenţi la Versailles, ca să nu fie favorabili protectoratului pentru această misiune. În luna octombrie a anului următor, 1732, rezultatul în acest sens a sosit printr-o dispoziţie a miniştrilor francezi la ambasadorul Villeneuve, pentru ca minorii conventuali din Moldova să se îngrijească „aşa cum pot, cu atât mai mult cu cât nu par să fie molestaţi de conducerea ţării”[173].

În definitiv, apare clar menţionat faptul că misionarii şi credincioşii catolici din Moldova nu trezeau nici un interes pentru coroana franceză. Este adevărat că misionarii nu au fost persecutaţi de guvernul moldav, dar în 1735, misionarul Manzi, împreună cu prefectul Cardi, au fost închişi în închisoarea mitropolitului şi maltrataţi din ordinul acestuia, iar acum Cardi a avut toate motivele pentru a cere protecţia Franţei[174]. În anul următor, a adresat aceeaşi cerere nunţiului din Polonia, Paolucci[175], ca să intervină pe lângă regele Franţei, Ludovic al XV-lea, pentru a obţine „amintita sa sfântă protecţie”. Aceeaşi orientare spre Franţa a arătat-o şi episcopul Jezierski, când şi-a vizitat dieceza în 1741. El a intervenit la Înalta Poartă prin ambasadorul francez de la Constantinopol, pentru a obţine o confirmare a privilegiilor garantate catolicilor prin tratatul de la Karlowitz (1699), privilegii care nu erau bine văzute de autorităţile ortodoxe moldave[176].

Câţiva ani mai târziu, în 1744, fiind la Roma, Manzi, care experimentase umilirea de a se afla în închisoarea mitropolitului, împreună cu prefectul Cardi, a cerut Propagandei să intervină pe lângă ambasadorul Franţei la Constantinopol, pentru a lua sub ocrotirea sa misiunea din Moldova, aşa cum erau sub protecţia franceză ceilalţi catolici de sub dominaţia otomană[177]. Doi ani mai târziu, aflându-se la Constantinopol, a intervenit personal pe lângă ambasadorul francez, dar nu a obţinut nimic. Franţa considera Polonia ca protectoarea catolicilor moldavi şi nici nu găsea vreun avantaj, motiv pentru care, în anul următor

---

[172] Mai multe detalii despre acest personaj, agent al domnitorului maghiar în exil, Rakoczi, contrar prezenţei franciscanilor în Moldova şi favorabil iezuiţilor se află în F. PALL, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)”, 203-205.

[173] E. HURMUZAKI, *Documente*, 1/1, 480-484.

[174] APF, *Congr. Gen.*, 685, 1736, 52-53: Scrisoarea sa din 28 mai 1735.

[175] APF, *SOCG*, 685, 189-191.

[176] G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...”, 316.

[177] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 181-182.

(1747), a răspuns negativ cererilor lui Manzi[178]. Misiunea a continuat să meargă astfel înainte numai cu propriile forțe, fără nici un ajutor din partea marilor puteri catolice, o realitate confirmată mai târziu (1761) de o scrisoare a prefectului Di Giovanni adresată Propagandei[179].

Trei ani mai târziu, ex-misionarul Bartolomeo Frontali se plângea în relatarea sa trimisă Propagandei că „este adevărat că suntem sub protecția Poloniei, dar când ceva nu merge în Moldova, nu foloseşte la nimic". Din cauza prefectului care face „nazuri" (probabil se referă la Lisa) şi mai târziu din cauza lui Cambioli, care nu şi-a dat nici un pic interesul să învețe limba locului, misiunea pierduse câteva privilegii acordate de domnitor pentru proprietățile episcopiei de la Trebeş şi pentru casa misionarilor din Iaşi, privilegii pe care episcopul Jezierski încercase să le redobândească în vizita sa făcută în Moldova, în 1741[180]. Dar trebuie să spunem că aceste privilegii nu au fost acordate de domnitori din cauza intervenției explicite a Poloniei sau a Franței, ci, mai ales, pe baza unor drepturi şi uzanțe locale (şi clerul ortodox, şi bunurile lor erau scutite de anumite taxe şi se bucurau de anumite privilegii), iar în al doilea rând, prin intervenții ale unor autorități politice sau religioase externe.

Pacea de la Kutsciuk-Kainargi (1774) a confirmat dreptul Rusiei de a-i proteja pe creştinii din țările balcanice aflate sub dominație turcească. În ceea ce îi privea pe români, țarul ceruse Înaltei Porți să nu împiedice construirea sau repararea bisericilor, să-i respecte pe misionari şi să asculte cererile reprezentanților ruşi la Constantinopol în favoarea românilor[181]. În politica sa religioasă, Rusia avea motive să se intereseze de creştinii balcanici. În ceea ce îi privea pe catolicii de rit oriental, de exemplu, ucrainenii uniți cu Roma în 1595 la Brest-Litowsk, ea intenționa să-i determine să reintre în Biserica Ortodoxă, al cărei conducător suprem era țarul[182].

După separările din Polonia din 1793 şi 1795, din cauza cărora o mare masă de catolici de rit atât oriental, cât şi latin au început să facă parte din marele imperiu rus, Moscova este mai mult decât interesată să aibă relații strânse cu Biserica Catolică şi, pentru acest motiv, a acceptat

---

[178] F. PALL, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)", 221.

[179] G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", 471.

[180] „În prezent [se referă la perioada în care a fost în misiune: sosit în misiune în 1742, a rămas aici două decenii, n.n.], nu ne mai bucurăm de acele privilegii pe care le-am avut dintotdeauna, şi bisericile nu au mai fost niciodată tributare, aşa cum sunt acum, pentru doi servitori scutiți de tribut pentru fiecare misionar, şi de alții pentru animale ca doi cai, două vaci pentru uşurarea acestora, iar totul s-a anulat din cauza capriciilor şi a lipsei de spirit practic a prefectului, şi aceste privilegii greu pot fi redobândite, pentru că fiecare domnitor cere să ratifice ce a făcut antecesorul său": G. Călinescu, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", 478-479.

[181] A.D. XENOPOL, *Istoria Românilor*, 9, 139-140.

[182] A.M. AMMANN, *Storia della chiesa russa*, 382 ş.u.

un nunţiu la curtea ei[183]. Pentru numărul foarte mic de catolici din Moldova şi pentru episcopia lor rămânea autoritatea consulului din Iaşi, ca reprezentant al unei puteri care, politic şi militar, valora, în contextul european, mai mult decât Polonia, obosită de numeroase războaie şi împărţită tragic între Occident şi Orient, între Prusia şi Rusia. Ba chiar, considerându-se moştenitoare a unor privilegii ale regilor poloni pentru catolicii din Moldova, Rusia revendica şi dreptul de numire a episcopilor de Bacău, drept la care aspira şi Austria, fiind o putere catolică şi, în plus, pentru că în 1775 şi-a anexat o parte din Moldova, Bucovina[184].

Ocupată în acelaşi an de Austria, catolicii prezenţi în Bucovina au trecut sub jurisdicţia Arhiepiscopiei de Viena şi apoi sub Arhiepiscopia de Lwów, cu un decanat la Cernăuţi. Pentru a-şi întări legăturile cu Lwów şi cu Austria, în 1781, Viena a interzis orice relaţie a Bucovinei cu Moldova[185]. Crezând că Austria vecină avea un interes şi pentru catolicii rămaşi în partea liberă a Moldovei, în 1780, prefectul Martinotti s-a dus la Viena pentru a-i cere nunţiului să intervină la Înalta Poartă pentru a obţine aprobarea construirii unei biserici de piatră la Iaşi. Dar curtea vieneză nu s-a mişcat, considerând că această parte a Moldovei era sub protecţia coroanei polone[186], chiar dacă, *de facto*, în Moldova comandau ruşii.

Pentru catolicii moldoveni, nu este greu de înţeles că, în contextul general, consulii şi agenţii diplomatici ai respectivelor puteri europene menţionate (în ultimele două decenii ale secolului fuseseră deschise la Bucureşti şi la Iaşi consulate ale Rusiei, Austriei, Prusiei, Franţei şi Angliei) se interesau de ei numai din motive politice, făcând eforturi numai în acele momente care corespundeau intereselor lor[187].

Pentru faptul că Imperiul Otoman[188] intrase deja într-un declin inexorabil, marile puteri se gândeau să-l împartă între ele, inclusiv principatele române sau, într-o altă variantă, se gândeau că ar fi mai convenabil să unească principatele române şi să refacă imperiul greco-bizantin, având însă în frunte unul dintre fiii Ecaterinei a II-a. Astfel, hegemonia celei de a treia Rome, Moscova, s-ar fi impus asupra celei de a doua Rome, îndepărtând din capitala Bosforului steagurile cu semiluna şi formând un *commonwealth* ortodox de la Marea Baltică până la Marea Egee[189].

În acea epocă era o realitate evidentă faptul că Rusia reprezenta în est prima putere, iar cum Moldova îi era învecinată, pentru creştini,

---

[183] R. DE JOURNEL, *Nonciatures de Russie*, I, Città del Vaticano 1952, 5 ş.u.
[184] N. IORGA, Studii şi documente, 333.
[185] S. RELI, *Începuturile catolicismului austriac*, 19-22; 31-32.
[186] APF, *Moldova*, 5, 228.
[187] N. ARNĂUTU, *Douze invasions russes en Roumanie*, Buenos Aires 1956, 29 ş.u.
[188] Trebuie spus că, sub profil confesional, otomanii se arătau foarte toleranţi. Aceştia permiteau exercitarea oricărui cult, cu condiţia să se plătească tributul: cf. *Documentul XIII*, nr. 25.
[189] P. TOCĂNEL, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*, 3/1, Padova 1960, 6.

ortodocşi şi catolici, nu rămânea altă alternativă decât să accepte protecţia ei. În anul 1787, Rusia şi Austria i-au declarat război marelui duşman, Turcia, şi timp de patru ani au ocupat Moldova. Ţinând cont de contextul general, Pius al VI-lea i-a cerut ţarinei Ecaterina a II-la să-i ia sub protecţia ei pe catolicii din Moldova; mai mult, cum la Iaşi prefectul Rocchi era în relaţii bune cu comandantul general al armatei ruseşti în Moldova, Potemkin, acesta a avut grijă atât de misionari, cât şi de biserica catolică din oraş, contribuind la construirea ei şi dotând-o cu ornamente sacre[190]. Atât papa, cât şi Propaganda i-au mulţumit pentru gestul lui şi sperau ca în tratatul de pace care urma să se semneze şi să fie introdusă *de jure* protecţia rusească asupra catolicilor din principatele româneşti[191].

Acest lucru s-a realizat în 1792, când la Iaşi a fost semnat tratatul prin care Înalta Poartă recunoaşte protecţia Rusiei asupra tuturor creştinilor[192]. În luna aprilie a aceluiaşi an, Pius al VI-lea i-a scris Ecaterinei şi reprezentanţilor ei, mulţumindu-le pentru intervenţiile lor şi recomandându-i protecţiei lor pe Rocchi şi pe catolicii din Moldova[193]. Totuşi, acest lucru nu însemna că Rusia, *de jure*, ar fi devenit protectoarea catolicilor în principatele române. Chiar dacă pe baza tratatului din 1792 a fost recunoscut rolul ei de protectoare pentru toţi creştinii care locuiau în imperiul otoman, *de facto*, protecţia ţinea pasul cu interesele ei politice[194].

Oricum, la Iaşi, prefectul Rocchi îşi punea mari speranţe în protecţia rusească, deoarece era în relaţii bune cu generalul Potemkin[195] şi, pentru moment, ruşii erau foarte puternici în Moldova, chiar dacă provincia rămânea sub dominaţie otomană. La congresul de pace, ţinut la Iaşi în 1792, a participat şi Rocchi şi, în faţa reprezentanţilor occidentali

---

[190] N. Arnăutu, *Douze invasions russes en Roumanie*, 39.

[191] Apf, *Brevi*, 10, 201.

[192] A.D. Xenopol, *Istoria Românilor*, 9, 217-218.

[193] Apf, *Moldova*, 7, 120.

[194] Apf, *Moldova*, 6, 458.

[195] Într-o scrisoare adresată Propagandei la 17 februarie 1792 (st.v.), Rocchi îşi exprimă clar aceste speranţe în protecţia rusă:

„Excelenţă,

De aici pleacă D-l **Mag.re** Malia Siciliano în slujba ruşilor, cu răspunsul la Sanctitatea Sa la Scrisoarea trimisă generalului Potemkin cu privire la protecţia catolicilor noştri la Poarta Otomană, care afirmă că Ministrul rus, care este pro tempore în Constantinopol, va avea dreptul să recurgă la Înalta Poartă pentru orice problemă, care ar putea fi suferită de religia noastră catolică. Sus-numitul **Mag.re** este bine văzut de toată armata rusă, şi a fost implicat în alte ambasade, iar în ultima victorie de la Maczeny repurtată de ruşi a fost trimis la Viena la Maiestatea sa Împăratul, de la care a primit un cadou superb.

Cel care a cooperat cel mai mult în această privinţă este Gen. Ribas Napolitano, care venea la mine deseori neanunţat, pentru care ar fi necesară o scrisoare de mulţumire; ca şi Eminenţa Sa Gen. Szamaylon, nepot al Pr.pe Potemkin, care va fi ambasador glorios urmat şi de trupe la Constantinopol, unde o astfel de scrisoare ar fi foarte folositoare pentru a reaminti la Poartă deja anunţata protecţie": Apf, *Fondo di Viena*, 31, 173.

din Viena şi Berlin, Rocchi şi-a pus tot talentul pentru a apăra cauza catolicilor săi, chiar dacă turcii se obligaseră la Belgrad, în 1739, să le respecte drepturile[196].

Relaţiile sale bune cu autorităţile locale şi cu reprezentanţii ruşi[197] au favorizat păstrarea privilegiilor pe care domnitorii le acordaseră catolicilor, pentru bisericile lor şi pentru bunurile misiunii. Catolicilor le era recunoscută libertatea de cult; bunurile misiunii erau scutite de taxe şi era garantată integritatea şi inviolabilitatea proprietăţilor episcopului de la Trebeş, proprietăţi care în mare parte fuseseră ocupate de boierul Ruset, fără a fi restituite vreodată în întregime[198]; dar toate aceste privilegii, cum am spus deja, trebuiau reînnoite de fiecare dată când urca pe tron un nou domnitor.

Protecţia *de facto* a Rusiei nu era pe placul Austriei care, pentru aceleaşi motive, voia misiunea din Moldova sub protecţia ei. Trebuie să adăugăm însă şi faptul că Austria reprezenta o putere catolică, şi apoi, influenţa ei culturală şi economică, precum şi cea politică, erau în continuă creştere, mai puţin în Moldova şi mai mult dincolo de frontierele ei, dincolo de Carpaţi, precum şi în Bucovina, acum parte integrantă din imperiul ei[199].

Rusia, totuşi, îşi păstra dominaţia în capitala moldavă, iar guvernul local accepta iniţiativele ei atât în domeniul civil, cât şi în cel ecleziastic[200], şi, în 1798, prefectul Sassano i-a scris cardinalului Borgia, rugându-l să intervină la nunţiul Litta din Sankt Petersburg, pentru ca acesta să mijlocească la curtea rusească în favoarea misiunii moldave[201]. Nunţiul a făcut tot ce depindea de el în favoarea catolicilor moldavi[202], dar totul s-a blocat cu moartea la Iaşi a contelui rus Severin, un mare prieten şi protector al misiunii[203].

---

[196] P. Tocănel, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*, 11.

[197] În 1789, Rocchi este în relaţii foarte bune cu mareşalul rus prezent la Iaşi: „Acum sunt prea ocupat şi trebuie să mă întâlnesc deseori cu Mareşalul rus, care mă cheamă mereu şi mă invită la masă şi în timpul vizitei îmi cere să scriu, şi mi-a dat ca escortă un sergent al lui, îmi pare rău că în curând va pleca la Petersburg": Apf, *Fondo di Viena*, 31, 116.

[198] S. Schmidt, *Romano-catholici*, 132-133.

[199] A.D. Xenopol, *Istoria Românilor*, 10, 166 ş.u.

[200] De exemplu, mitropolitul de Moldova era un rus numit de ţarina Ecaterina: „Ieri [27 februarie n.n.], a plecat din acest oraş E. S. Contele Bezbarotko, iar în ziua precedentă, din ordinul M. S. Împărăteasa, şi cu pompă, şi salve de tun şi sunete de clopot, a fost pus pe scaunul său, şi este din naţiunea rusă, bunul nostru prieten, pentru că a slujit aici, în Moldova, mulţi ani în calitate de vicar, unor episcopi şi mitropoliţi. Dreptul de a-l alege a fost mereu al domnitorului pro tempore de Moldova, şi al nobilimii cu aprobarea patriarhului de Constantinopol, acum, fără alte ceremonii, porunceşte Rusia": Apf, *Fondo di Viena*, 31, 174. Cf. A.D. Xenopol, *Istoria Românilor*, 9, 240-250.

[201] Apf, *Moldova*, 6, 19-21; 25-26.

[202] P. Tocănel, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*, 28-29.

[203] Apf, *Moldova*, 6, 36: Contele de Severin a murit la 16 martie, „de febră inflamatorie spre durere comună", declară Sassano. Acg, *Moldavia*, Informaţii despre misiune scrise de misionarul Barbieri.

Speranţele într-o putere rusească s-au spulberat cu asasinarea ţarului Pavel I, simpatizant al catolicilor din diferite motive, dacă nu personale, cel puţin politice, şi, începând din acel moment, prefecţii misiunii şi misionarii vor căuta tot mai mult sprijin la domnitori şi la autorităţile politice locale, fiind şi ele dispuse să stabilească contacte cu catolicii şi cu marea putere catolică, Austria[204]. De acum încolo, dată fiind şi crescânda deschidere culturală şi politică a Moldovei spre Occident, misiunea franciscanilor conventuali va căuta sprijin la curtea catolică de la Viena, şi nu în Rusia, care, cu timpul, va deveni tot mai ostilă faţă de Biserica catolică.

2.2.2. Relaţiile cu domnitorii locali

În ceea ce priveşte relaţiile cu domnitorii[205], prefecţii nu au avut niciodată probleme mari cu ei şi, întotdeauna, în relatările pe care le-au trimis la Propaganda, ei afirmau că în ţară cultul este liber[206]. Domnitorii din acest secol, din motive politice, au păstrat întotdeauna o politică favorabilă catolicilor. Însă nu puteau să se arate prea favorabili sau de-a dreptul simpatizanţi faţă de religia catolică, chiar dacă în interior ar fi vrut, pentru că în acest fel ar fi pierdut sprijinul clerului şi simpatia poporului, şi aceasta însemna pierderea tronului[207].

Această politică, să o numim „neutră", faţă de catolici, precum şi faţă de calvini şi luterani, domnitorii trebuiau să o aibă şi pentru că aşa hotărâse de multe ori Înalta Poartă care, mai ales în primele decenii ale secolului, a trebuit să semneze capitulări cu Polonia. De mai multe ori au fost trimise de la Istanbul diferite documente care le porunceau domnitorilor şi principalelor autorităţi ale ţării să nu-i molesteze pe catolici în nici un fel. Astfel, avem documentele trimise lui Antioh Cantemir, în 1699, lui Nicolae Mavrocordat, în 1713, şi două documente lui Grigore al II-lea Ghica (1732 şi 1741)[208].

Când ajungeau în misiune, prefecţii trebuiau, înainte de toate, să se prezinte la domnitor pentru a-i explica motivul prezenţei lor în Moldova şi funcţia pe care au primit-o de la Propaganda, cerând, de asemenea, şi bunăvoinţa, şi protecţia domnitorului şi a boierilor pentru misiunea catolică. Dacă cineva neglija sau întârzia să îndeplinească acest protocol aflat în uz de mai multe secole, cum s-a întâmplat cu Gatt, în

---

[204] P. TOCĂNEL, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*, 29-30.

[205] Schimbaţi deseori de Înalta Poartă. În cei 22 de ani de activitate misionară în Moldova, pe care îi avea, Frontali a văzut „doisprezece schimbări" şi „când stau trei ani, este un mare noroc": G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", 482.

[206] A se vedea, de exemplu, relaţia lui Di Giovanni din 1762. La numărul 27 afirmă: „Exercitarea religiei catolice nu întâmpină nici un obstacol, este total liberă": G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 212.

[207] APF, *Moldova*, 4, 285-287.

[208] N. IORGA, *Studii şi documente*, 100-101.

1799[209], faptul putea fi interpretat de domnitor şi de curte ca o ofensă. De asemenea, în fiecare an, la sărbătoarea Epifaniei, prefecţii, în haine liturgice, cu cruce şi cu apă sfinţită în mână, trebuiau să se prezinte la domnitor împreună cu celelalte autorităţi ortodoxe din capitală pentru a-l saluta şi pentru a-i aduce omagiul cuvenit, recunoscându-l astfel ca primă autoritate în ţară, chiar dacă deasupra lui, dar foarte departe, era stăpânul stăpânilor, adică sultanul[210]. Domnitorul săruta crucea, atât pe cea prezentată de mitropolit, cât şi pe cea prezentată de prefect, şi apoi promitea să respecte libertatea, privilegiile şi drepturile fiecărei religii, adică a ortodocşilor şi pe cea a minorităţii catolice.

Pentru a înfrunta problemele misiunii, prefecţii recurgeau deseori la ajutorul domnitorilor. La cererea prefecţilor, deseori aceştia scuteau misiunea lor din Iaşi, precum şi proprietăţile episcopale de la Trebeş şi misionarii de taxe şi de alte tributuri pe care, în mod normal, oamenii erau obligaţi să le plătească. Scutiri de taxe pentru misionari, pentru bunurile lor, precum şi pentru puţinele persoane care lucrau pentru ei în Iaşi sau pentru pământurile episcopale din Trebeş, avem multe. În 1700, Constantin Duca l-a scutit pe Zavoli de respectivele taxe, iar în 1711, Constantin Cantemir a reînnoit scutirea[211]. În 1748, în schimb, misionarul Giovanni Battista Vannucci afirmă că de opt ani domnitorii aboliseră privilegiile bisericilor catolice. Cu toate acestea, afirmaţia sa ni se pare greşită, întrucât, cu doi ani înainte, Ioan Mavrocordat confirmase privilegiile misiunii din Iaşi. De asemenea, după el, în diferite rânduri, domnitorii reconfirmaseră privilegiile bisericii din Iaşi, constând în a putea ţine în slujbă câteva persoane pentru care nu se plătea tribut. Se mai acorda o scutire de taxe pentru cele două vii, care constituiau principalul venit pentru misiune. În afară de aceasta, erau scutiţi de taxe pentru cai (văcărit) şi pentru casa lor (fumărit)[212]. Cunoaştem următorii domnitori care au confirmat privilegiile: Grigore Ghica, în 1740 şi 1741[213], Constantin Racoviţă, în 1750 şi 1756; Matei Ghica, în 1753; Scarlat Ghica, în 1757; Ioan Calimachi, în 1762; Grigore Ghica, în 1764; Alexandru Mavrocordat, în 1784[214].

Dar nu numai conventualii se bucurau de aceste scutiri. Şi iezuiţii erau scutiţi de taxe şi de diferite dări. La începutul secolului, în 1701, domnitorul Constantin Duca îi scutea de la impozite pe diferitele stupine,

---

[209] APF, *Moldova*, 6, 64-66.

[210] APF, *SOCG*, 670A, 271; F. PALL, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)", 310; P. TOCĂNEL, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*, nota 101, 29.

[211] N. IORGA, *Studii şi documente*, 84; 91.

[212] APF, *Moldova*, 3, 328-329. „Văcărit" vine de la cuvântul „vacă", şi însemna toate acele taxe şi contribuţii în animale pe care ţăranii le plăteau autorităţilor pe a căror moşie trăiau. „Fumărit" derivă de la cuvântul „fum", şi conţinea taxa pentru casa în care trăiau, dar, un amănunt interesant, dacă în această casă erau două sobe şi, prin urmare, pe acoperiş apăreau două coşuri, atunci taxa pentru „fumărit" era dublă.

[213] APF, *Moldova*, 3, 444; 4, 109-110.

[214] T. CODRESCU, *Uricariul*, 5, 427-430.

pe porci şi de taxe pe vin[215]. De asemenea, prin conaţionalii lor de la curte, ei au reuşit să obţină alte privilegii şi scutiri pentru animalele lor şi pentru reşedinţa lor[216]. În plus, pentru şcoala lor, iezuiţii au primit de multe ori de la boierii din capitală diferite daruri şi pomeni, şcoala lor fiind foarte apreciată şi la care boierii îşi trimiteau copiii[217].

La curte, aproape întotdeauna, domnitorii aveau un secretar catolic, atât pentru a favoriza relaţiile cu ţările catolice, cât şi pentru că aceşti secretari ştiau, în afară de latină, mai multe limbi străine, lucru care era de mare ajutor pentru domnitor şi pentru curtea sa[218], şi, prin aceşti secretari, prefecţii puteau obţine „o oarecare uşurare" pentru misiunea lor, după cum scrie şi misionarul Frontali în 1764[219].

La începutul secolului, în timp ce încă mai funcţiona şcoala iezuiţilor din Iaşi, atât domnitorii (Antioh Cantemir, Mihai Racoviţă, Nicolae Mavrocordat), cât şi boierii, spre deosebire de înaltul cler din capitală, s-au arătat foarte favorabili lor, ca şi faţă de catolici, în general. Atitudinea lor pozitivă se putea vedea atât în întreţinerea copiilor lor în şcoala părinţilor iezuiţi, aceasta fiind o mică oază de cultură occidentală (se studiau latina şi alte elemente ale culturii clasice şi renascentiste), cât şi în oferte[220]. O atitudine pozitivă faţă de iezuiţi a păstrat-o şi Constantin Mavrocordat, care a domnit pentru prima dată în Moldova între anii 1733 şi 1735. Trimiţând ajutoare iezuiţilor poloni prezenţi în diferite oraşe din sudul Poloniei, domnitorul voia în schimb informaţii asupra a ceea ce se întâmpla în Occident[221].

Fără a interveni în nici un fel în problemele interne ale misiunii[222], domnitorii voiau ca prefecţi persoane care să cunoască limba ţării şi care să fie bine orientaţi în contextul local. Aşa s-a comportat în 1729 tânărul domnitor Grigore Ghica cu noul prefect Cardi, un misionar care lucrase deja 12 ani în Moldova şi cunoştea foarte bine limba română şi viaţa poporului. Ghica „a specificat că aşa trebuia să fie, adică într-adevăr aşa trebuia ales succesorul, un cunoscător al ţării, ca să nu genereze confuzii sau altele, şi a încheiat promiţând toată protecţia"[223]. Acelaşi Grigore Ghica, din nou pe tron, a vrut în 1740 un „cunoscător al ţării". Într-o scrisoare adresată Propagandei, el l-a cerut pe Manzi, lăudând cunoştinţele sale de limbă română şi maghiară, zelul lui pastoral,

---

[215] N. IORGA, *Studii şi documente*, 95.

[216] N. IORGA, *Studii şi documente*, 97; 103.

[217] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 83.

[218] N. IORGA, *Studii şi documente*, 67; 71-72; 328-331. F. PALL, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)", 324-325.

[219] G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", 481.

[220] N. IORGA, *Studii şi documente*, 61-68; A.D. XENOPOL, *Istoria Românilor*, 8, 81-97.

[221] F. PALL, „Le controversie tra i minori conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (România)", 208-209.

[222] Avem un caz când domnitorul intervine în problemele interne ale misiunii. În 1779, prefectul Martinotti se plânge în aşa fel de misionarul Borioli, încât domnitorul Moruzzi îl alungă pe acesta din urmă din misiune: APF, *Moldova*, 5, 232-234.

[223] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 160.

conduita exemplară şi faptul că construise deja şapte biserici în misiune. În plus, îl voia toată comunitatea din Iaşi[224], dar nu-l voia Propaganda, care l-a numit ca prefect pe Giacinto Lisa.

Un caz asemănător întâlnim în 1766, când Di Giovanni, prieten al domnitorului Grigore Calimachi, a fost trimis ca prefect pentru a doua oară, dar care, ajuns la Iaşi la sfârşitul lunii noiembrie 1767[225], a întâlnit opoziţia secretarului Nagni şi a clerului ortodox înalt. Propaganda, analizând cazul, a considerat că nu erau motive valide pentru a nu-l trimite pe Crisostomo, şi astfel, a rămas fermă pe decizia ei, neţinând cont de voinţa arbitrară a lui Nagni, care a reuşit să-l câştige de partea lui şi pe domnitor. Dar din cauza opoziţiei boierilor de la curte şi a mitropolitului, Di Giovanni va fi dus la Constantinopol şi închis aici la începutul anului 1768[226]. Însă în cazul lui nu se poate spune că încarcerarea a fost voită de domnitor, pentru că, în faţa deciziei sultanului de a-l închide pe prefect, domnitorul nu putea face nimic.

Normal, pentru a avea relaţii externe bune, ei evitau orice conflict cu „reprezentanţii" altor puteri, în cazul nostru, cu o persoană catolică de o oarecare importanţă. Aşa s-a întâmplat în 1735, când mitropolitul i-a aruncat în închisoare pe Cardi şi pe misionarul Manzi. În timpul nopţii, ei au fost eliberaţi imediat, din ordinul domnitorului Ghica, şi în ziua următoare, domnitorul i-a poruncit mitropolitului să le ceară scuze misionarilor[227].

Revenind la cazul lui Di Giovanni, putem spune că este tipic, subliniind voinţa fermă a Propagandei de a fi liberă în numirea misionarilor ei, în special a acelora cu funcţii importante şi de a nu urma criteriile politicii laice, chiar dacă, în cazul nostru, nu era altceva decât voinţa secretarului şi a domnitorului de a refuza o anumită persoană ca prefect. Este foarte posibil ca ei să se fi simţit ofensaţi în sensul puterii lor de a decide în toate şi pentru toţi şi să fi avut impresia că autoritatea lor a fost compromisă de o decizie a Propagandei, care nu era în sintonie cu a lor. Şi în trecut se verificaseră episoade asemănătoare, când autorităţile locale voiau o persoană, iar Propaganda decidea pentru o alta. Nu era vorba, deci, de un capriciu, ci de păstrarea libertăţii Bisericii în numirea episcopilor, a prefecţilor şi a celorlalte persoane ecleziastice cu funcţii importante. Divergenţe între Roma şi domnitorii moldoveni s-au verificat în cazul lui Banduloviè, în secolul precedent, şi în cazul lui Manzi, în anul 1745[228].

Dar în Moldova, aşa cum am putut observa, tensiunile dintre domnitori şi prefecţi şi misiunea lor reprezintă excepţii destul de rare. Spre sfârşitul secolului, prefectul Rocchi era în relaţii bune cu autorităţile moldave, ca şi cu domnitorul Ipsilanti[229], şi, după el, la începutul secolului

---

[224] APF, *Moldova*, 4, 57-58.
[225] APF, *Moldova*, 5, 76.
[226] APF, *Moldova*, 5, 85.
[227] APF, *Moldova*, 4, 306.
[228] G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", 321.

al XIX-lea nu se cunosc tensiuni între domnitori şi prefecţi; se verifică, în schimb, opoziţia autorităţilor ortodoxe şi ale autorităţilor politice filofanariote din capitală, iar domnitorul personal nu este străin de această orientare politico-religioasă, de acceptare în ţară a unui nou episcop de Bacău; aşa s-a întâmplat cu Carenzi şi apoi cu Berardi, în perioada dintre 1808 şi 1818[230].

2.3. Raporturile cu ortodocşii

Credem că este mai bine şi mai ecumenic, în acelaşi timp, să nu insistăm prea mult asupra acestei teme. Acest lucru nu înseamnă că vom ignora principalele aspecte ale acestei teme întâlnite în documente. Începem această temă delicată prezentând mai întâi unele aspecte care privesc relaţiile misionarilor cu clerul ortodox, precum şi părerea pe care o aveau conventualii cu privire la comportamentul şi la pregătirea teologică a preoţilor ortodocşi. În al doilea rând, vor fi prezentate relaţiile dintre credincioşii celor două confesiuni.

2.3.1. Relaţiile dintre misionari şi clerul ortodox

În ceea ce priveşte libertatea de cult, am afirmat deja mai sus faptul că politica Înaltei Porţi şi cea a domnitorilor moldavi era orientată spre toleranţă religioasă, pe baza tratatelor şi a acordurilor semnate între diferitele puteri europene şi Înalta Poartă. Este de datoria noastră să adăugăm şi faptul că misionarii conventuali, puţini şi lipsiţi de apărare, păstori ai unei minorităţii catolice „pierdute în mijlocul celui mai solid şi mai bine înrădăcinat ortodoxism”[231], erau foarte atenţi să nu-i ofenseze în nici un fel nici pe credincioşi, nici clerul ortodox, chiar dacă în documente răbufneau şi îşi arătau sentimentele lor faţă de „popi”, faţă de episcopii lor şi faţă de mitropolit, sentimente pe care nu le putem numi de repulsie sau de ură religioasă, ci, mai curând, de intoleranţă religioasă proprie timpului şi de dispreţ camuflat în ceea ce priveşte nivelul foarte scăzut de pregătire teologică a clericilor ortodocşi, atât a celor care erau în parohii, cât şi a călugărilor.

Cu toate că grija pastorală a misionarilor era orientată spre credincioşii lor catolici (cel puţin, în ceea ce priveşte Moldova), clerul ortodox se temea că misionarii catolici vor converti la credinţa lor oiţele care aparţin marii ortodoxii. În acest sens, în septembrie 1722, Poarta Otomană emisese un decret prin care, dând curs plângerilor clerului ortodox, le era interzis creştinilor din Imperiul Otoman să se convertească

---

[229] N. IORGA, *Studii şi documente*, 328-331.

[230] Despre această împrejurare cf. P. TOCĂNEL, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*, 101-166.

[231] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...”, 90. Vezi şi paginile 79-92 din aceeaşi carte, care oferă informaţii despre relaţiile dintre catolici şi ortodocşi, mai ales pentru prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Noi vom încerca să completăm cadrul relaţiilor dintre clerul ortodox şi cel catolic cu noi informaţii.

la catolicism; călugărilor, acelaşi decret le interzicea să aibă vreo relaţie cu toţi creştinii care nu sunt catolici[232]. Cum, sub prefectura lui Cardi, relaţiile sale cu înaltele autorităţi ortodoxe din capitală nu erau întru totul pozitive, în 1733, acesta îi ceruse ambasadorului francez de la Constantinopol să primească de la Înalta Poartă un „berat" (decret de autorizare a misiunilor) care să-i garanteze libertatea în activitatea pastorală şi integritatea sa personală şi a misiunii din Iaşi.

Cererea lui Cardi îşi are o explicaţie în relaţiile sale încordate cu mitropolitul din capitală, Anton, „un tinerel aproape fără minte şi ignorant", cum îl prezintă Cardi[233], care, în 1733, se gândea să-i alunge pe călugări şi să-i convertească pe catolici la ortodoxie[234]. Dar prefectul a intervenit la domnitor şi nu s-a făcut nimic în acest sens. Doi ani mai târziu, înainte de Paşti, Cardi l-a trimis la Galaţi pe misionarul Francesco Antonio Manzi, care trebuia să se întoarcă în capitală în timpul Săptămânii Sfinte pentru a-l elibera pe Cardi; după ce a fost „bătut cu barbarie" din ordinul mitropolitului, a fost aruncat în închisoare. Dar şi Manzi este închis şi legat împreună cu tovarăşul său „de gât cu un lanţ foarte gros, din care au fost eliberaţi în timpul nopţii următoare de domnitor"[235], care apoi l-a obligat pe mitropolit să le ceară iertare misionarilor. În viitor, a decis domnitorul, dacă vor mai exista conflicte între catolici şi ortodocşi, acestea trebuie să fie rezolvate în faţa lui. Cum Cardi era în conflict deschis cu iezuiţii poloni din Iaşi, s-a gândit că aceştia sunt vinovaţi de cele întâmplate. Dacă ei nu ar fi obstrucţionat eforturile lui de a dobândi protectoratul francez, mitropolitul nu ar fi îndrăznit să-i molesteze atât de grav pe misionari.

Un alt caz de conflict deschis între misionari şi clerul din capitală (de această dată intră în joc şi Divanul, adică boierii de la curte) se repetă abia la începutul anului 1768, când prefectul Di Giovanni, din cauza litigiilor cu cei numiţi mai sus, este arestat şi apoi dus la Constantinopol, unde este încarcerat din ordinul sultanului[236].

Mai des este însă menţionat în documente conflictul, am putea să-l numim secular, dintre misiunea conventualilor şi vecinii lor, călugării de la „Trei Ierarhi". Aceştia nu puteau să suporte ca franciscanii să-şi ţină prăvăliile pe strada care era pe teritoriul lor (adică al franciscanilor), dar se învecina cu mănăstirea lor. Călugării ar fi vrut să ia în proprietate strada, dar întrucât a aparţinut întotdeauna misiunii catolice, nu aveau documentele necesare. Aceasta nu i-a împiedicat, însă, să se adreseze domnitorului şi Divanului, în speranţa unui posibil succes.

---

[232] E. Hurmuzaki, *Documente*, 6, 355-356.
[233] Apf, *Congr. Gen.*, 679, 1734, 152-154.
[234] În aceste luni, domnitorul Ghica îi cedează tronul verişorului lui, Constantin Mavrocordat, pentru a urca pe tronul Valahiei.
[235] Apf, *Moldova*, 4, 306.
[236] Apf, *Moldova*, 5, 85-86.

Într-o scrisoare din 1775, misionarul Minotto vorbeşte despre „nelegiuirea acestor greci şi ura faţă de noi" şi povesteşte cum, din dispreţ faţă de catolici, un călugăr „a făcut o cârciumă lângă biserică", dar misionarul, folosind cuvinte oarecum dure, a cerut să fie demolată şi reconstruită departe de biserică[237]. Trei ani mai târziu, sub prefectura lui Martinotti, călugării continuau să înainteze pretenţii de proprietate asupra terenului. Bineînţeles, Martinotti a rămas ferm, dar, văzând că rezistenţa lui este zadarnică, s-a hotărât „să cedeze piaţa şi să-i lase să acţioneze după bunul lor plac"[238].

Dar după el, în 1793, prefectul Rocchi se gândeşte că nu este drept să se lase învins şi, în luna august a acelui an, timp de o săptămână întreagă, „se învârte prin oraş, de la Divan la domnitor, la domnul secretar", pentru a-şi apăra cauza[239]. La începutul anului următor, Rocchi va vorbi din nou despre conflictul cu călugării. Vrând să reînnoiască prăvăliile, găseşte aceeaşi opoziţie încăpăţânată a călugărilor, care, ca de obicei, cer ajutorul domnitorilor şi al boierilor[240]. Domnitorul, destul de neutru în această privinţă, a încercat să mulţumească părţile, dar cum călugării insistau să aibă câştig de cauză, el şi-a pierdut un pic răbdarea şi i-a promis prefectului că va încerca să închidă o dată pentru totdeauna această problemă[241]. Puţin mai târziu, prefectul a reuşit „să câştige partida" cu vecinii săi şi a putut să refacă în sfântă pace strada şi prăvăliile ei, din care scotea câţiva bănuţi din vinderea vinului[242]. Dar toate acestea s-au terminat cu un nou conflict cu călugării[243].

În relatările lor trimise Propagandei sau în unele scrisori, conventualii ne informează şi despre organizarea ecleziastică ortodoxă locală, despre viaţa clerului regular şi a călugărilor, despre obiceiurile lor şi despre pregătirea lor teologică.

În relatarea sa despre starea misiunii din 1745, misionarul Ausilia ar vrea ca misionarii să primească de la sultan un act care să le permită să le predice şi ortodocşilor, aceasta datorându-se şi faptului că preoţii lor („parohi diabolici") sunt de o „ignoranţă crasă şi nu au obiceiul să predice în bisericile lor, din cauza cărei lipse poporul schismatic nu ştie alte devoţiuni, decât doar să facă semnul Sfintei Cruci, greşit, cu o diferenţă foarte mare faţă de catolici". Despre aceşti preoţi („popi"), Ausilia mai are de spus un alt lucru pe care cu greu putem să-l credem: „În marea lor ignoranţă, pentru că nu explică nimic, din cauza unei boli

---

237 APF, *Moldova*, 5, 139.

238 APF, *Moldova*, 5, 178-179.

239 „Părintele abate de la Trei Ierarhi, venit din nou, a pornit o ceartă cu mănăstirea noastră catolică pentru cunoscuta stradă, şi de o săptămână mă învârtesc prin oraş, de la Divan la domnitor, la domnul secretar al domnului Principe, care, deşi grec, îmi foloseşte, şi pentru moment cauza pare să meargă bine; vom vedea în curând": APF, *Fondo di Viena*, 31, 313.

240 APF, *Fondo di Viena*, 31, 328.

241 APF, *Fondo di Viena*, 31, 325.

242 APF, *Fondo di Viena*, 31, 328.

243 APF, *Acta* 1804, 224; 231.

foarte grave care a afectat boii şi vacile, au dat să mănânce Preasfântul Sacrament al altarului acestora" (ff 351-352)[244]. Din cuvintele lui destul de dure despre clerul ortodox se poate deduce cu uşurinţă că între misionari şi clerul local ortodox nu exista nici un contact pozitiv; în plus, clerul ortodox, în viziunea lui Ausilia, este vinovat de „ignoranţa crasă" religioasă a credincioşilor lor, neinstruind poporul prin predici şi învăţătură catehetică.

În scrisorile misionarilor putem găsi şi alte detalii pe această temă, dar credem că acestea nu aduc nimic nou şi important, motiv pentru care trecem la rapoartele scrise de Di Giovanni şi Frontali. În afară de amintirea diferenţelor dintre ortodocşi şi catolici[245], prefectul Di Giovanni, în 1762[246], şi fostul misionar Frontali, doi ani mai târziu[247], ne furnizează nişte detalii despre ierarhia locală, despre modalităţile de urcare a treptelor ecleziastice, despre modul de trăire a credinţei lor etc.

Autorităţile ortodoxe principale, afirmă Di Giovanni, sunt mitropolitul de Iaşi şi episcopii de Roman, Huşi şi Rădăuţi, împreună cu alţi doi episcopi „in partibus". Cu privire la numărul preoţilor ortodocşi, care trăiesc într-o „ignoranţă inexplicabilă", şi la bisericile şi mănăstirile lor, acestea „sunt aproape de nenumărat, pentru că nu este colţ în Moldova în care să nu se vadă biserică, abaţie sau mănăstire, aceasta datorându-se faptului că trăiesc convinşi că cel care acoperă o biserică se va mântui cu siguranţă, iar cel care va face una va fi infailibil absolvit şi de vină, şi de greşeală, motiv pentru care zilnic peste tot fac biserici şi preoţi".

Frontali ne furnizează alte detalii despre clerul ortodox. Pentru numirea lui, mitropolitul trebuie să-i plătească domnitorului 60 de pungi şi o pungă consta în 280 de scuzi. Pentru a câştiga aceşti bani, mitropoliţii îi luau împrumut, sau adunau deja bani când erau stareţi ai unei mănăstiri. Chiar şi cei trei episcopi din Roman, Rădăuţi şi Huşi trebuiau să plătească (domnitorului) pentru consacrarea lor, după cum se întâmpla şi în cazul diaconilor şi preoţilor (episcopilor). De asemenea, toţi aveau veniturile lor, episcopii mai mult, preoţii mai puţin.

Urmau apoi călugării şi mănăstirile lor, aproape toate în munţi. Numirile pentru stareţi le reveneau patriarhilor de la Constantinopol sau Ierusalim, ori Sfântului Munte Athos; alţii depindeau direct de fondatorii lor din Moldova. Dar nimeni nu putea urca pe o astfel de treaptă dacă nu era plăcut domnitorului şi în fiecare an trebuia să plătească în afară, precum şi domnitorului, în funcţie de venituri. Mănăstirile aveau

---

[244] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 200.

[245] În diferite scrisori şi relatări întâlnim aceleaşi „erori ale grecilor schismatici": Nu cred în „Filioque", „consacră pâine dospită", îi împărtăşesc pe credincioşi „sub utraque specie", „neagă judecata particulară, precum şi purgatoriul, de asemenea, sunt contrari Bisericii apostolice romane": cf. relatarea lui Ausilia din 1745 în G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 187-188.

[246] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 212.

[247] G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", 483-484.

satele lor, pământuri şi alte bunuri (animale, stupine, iazuri, vii etc.), în care lucrau călugării (unii chiar „se fac călugări pentru a nu plăti tribut”). Aici celebrau, de obicei, preoţii căsătoriţi, fiind puţini călugări care primeau preoţia, iar când un călugăr cădea „într-o nelegiuire”, i se rădea barba şi era alungat din mănăstire, fiind nevoit astfel să plătească tribut.

Au multe perioade de post, cu abstinenţă de la carne, mulţi respectându-le cu scrupulozitate, până într-atât încât, dacă cineva „este bolnav, mai degrabă vrea să crape decât să încalce postul”. În ceea ce priveşte pregătirea teologică, foarte mulţi, călugări şi preoţi, trăiesc într-o ignoranţă crasă, dar este un lucru oarecum justificabil, preoţii fiind nevoiţi să muncească aproape tot timpul pentru a-şi putea întreţine familia şi pentru tributurile pe care trebuiau să le plătească episcopului[248].

Pe scurt, acestea sunt principalele idei pe care ni le furnizează documentele referitoare la relaţiile misionarilor conventuali cu clerul ortodox, despre felul în care era văzut şi considerat clericul ortodox de un catolic, într-o lumină, deci, nu prea pozitivă. Nu este de datoria noastră să spunem dacă ceea ce credeau misionarii despre viaţa şi pregătirea teologică a clerului ortodox era adevărat sau nu. Ne limităm doar la a afirma că, oricum ar fi fost situaţia clericilor ortodocşi, afirmaţiile catolicilor suferă puţin din cauza acelei intoleranţe religioase caracteristice timpului. Din punct de vedere politic, după cum am putut vedea cu uşurinţă, în Moldova domnea toleranţa religioasă, voită atât de Poartă, cât şi de domnitorii locali (toţi fiind constrânşi de puterile occidentale să respecte diferite pacte şi acorduri internaţionale), chiar dacă, în ascuns, un catolic nu vedea cu ochi buni un ortodox, şi invers.

2.3.2. Relaţiile dintre credincioşii catolici şi cei ortodocşi

Aşa cum am procedat în cazul clericilor, la fel vom face şi în ceea ce priveşte relaţiile dintre credincioşii celor două confesiuni, expunerea noastră limitându-se la ceea ce afirmă documentele, fără a depăşi aceste limite[249].

Di Giovanni afirmă, în relatarea sa din 1762, că, deja din perioada domnitorului Vasile Lupu (1634-1653), multe sate ale catolicilor au fost încredinţate mănăstirilor ortodoxe. Dar cum catolicii suportau cu greu

---

[248] Pentru cler şi călugări, relatorul are de spus cuvinte dure: „Toţi sunt mercenari”, mănâncă pe ascuns carne („doar ipocrizii"), preoţii trăiesc într-o astfel de ignoranţă, încât „sunt cei mai slabi din ţară”, călugării sunt „toţi oameni leneşi”. Ar mai fi şi multe alte lucruri de spus despre Moldova, această ţară fiind, cum spunea cardinalul Spinelli, „un francmasonism... şi, de fapt, se pot spune multe, dar este imposibil din cauza nestatorniciei în convingere cum nu a mai fost vreodată”: G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...”, 484-485.

[249] Procedând astfel, respectăm caracterul lucrării noastre, care ia în considerare, înainte de toate, documentele cu privire la acest secol şi numai acele documente scrise de misionarii catolici şi pe care le-am putut consulta.

jugul acestor mănăstiri, cu timpul au plecat în alte părţi, în căutarea unor stăpâni care aveau aceeaşi credinţă[250]. Se întrezăreşte astfel ideea că, sub aspect pur religios, relaţiile dintre catolici şi clerul ortodox nu au fost uşoare, aşa cum nu erau nici în perioada de care ne ocupăm acum.

Autorităţile ortodoxe erau foarte intransigente şi nu permiteau ca un ortodox să-şi schimbe credinţa, adică să devină catolic, interzicându-le cu severitate misionarilor să facă prozelitism printre credincioşii lor[251]. Dar, la rândul lor, fiind religie majoritară, acceptau convertirea unui catolic, cazuri care se întâmplau mai ales la căsătorii. În 1745, Ausilia afirmă că a protestat în faţa mitropolitului pentru acest fapt, dar fără nici un rezultat. Dimpotrivă, misionarului i s-a amintit că, aşa cum în ţările catolice nu i se permite unui catolic să devină ortodox, la fel fac şi autorităţile religioase ortodoxe, adică nu le permit credincioşilor lor să devină catolici şi, dacă o persoană catolică se căsătoreşte cu una ortodoxă, atunci trebuie să devină obligatoriu ortodoxă. Pe scurt, autorităţile ortodoxe urmează exemplul a ceea ce fac catolicii în teritoriile lor.

Autorităţile ţării, respectiv domnitorul, mitropolitul, episcopii şi alţi miniştri, permit exercitarea liberă a religiei, „dar numai catolicilor, calvinilor şi luteranilor, nu şi păgânilor". Dacă un ortodox ar fi acceptat catolicismul, ar fi trebuit să părăsească Moldova şi să caute refugiu în Ungaria sau în Polonia, „pentru că imediat ce va fi descoperit [mai ales de către autorităţile religioase, n.n.], ar fi fost maltratat în o mie de feluri, fiind închis, bătut, administrându-i-se o pedeapsă pecuniară şi, în final, fiind înecat în râu". Şi misionarul care a îndrăznit să convertească un ortodox este persecutat: „îi măresc povara fiscală, îl arestează public, îl bat, îl aruncă în lanţuri în închisorile publice". Se observă cu uşurinţă că libertatea de conştiinţă, libertatea religioasă, sunt lucruri cu totul străine pentru clerul ortodox şi chiar pentru mai-marii ţării. Dar, pe de altă parte, cum am observat deja, şi mitropolitul din Iaşi, care avea motivele sale, vorbeşte astfel despre catolici.

Cum autorităţile ortodoxe sunt ostile catolicilor şi iau măsuri foarte dure împotriva ortodocşilor care vor să treacă la catolicism, misionarul ar fi vrut ca Propaganda să intervină la Înalta Poartă pentru un act care să decreteze libertatea unui credincios de a trece la credinţa catolică. În secret, misionarii i-au acceptat pe unii ortodocşi la credinţa catolică. Pentru progresul credinţei şi pentru ca nici o comunitate de catolici să nu rămână „ca oile în gura lupului", Ausilia cere să fie trimişi alţi doi misionari; cere, de asemenea, ca tuturor misionarilor să li se acorde acele puteri care să le permită „să pedepsească sus-numitele [suflete

---

[250] G. Călinescu, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 203.
[251] Apf, *Moldova*, 4, 2-3.

n.n.] doar în cazurile de încălcare a conştiinţei, pentru că nu ne revin nouă cauzele forului", ci episcopului de Bacău[252].

În 1764, Frontali ne dă alte informaţii despre acest subiect, care le confirmă pe cele ale lui Ausilia şi, în plus, ne oferă alte detalii nu lipsite de importanţă. În ceea ce priveşte credinţa lor, catolicii latini stau departe de ortodocşi şi se consideră reciproc schismatici. Misionarii nu pot converti ortodocşi, aceştia având religia dominantă. Deseori, nu doar că nu-i lasă în pace pe catolici, dar şi luptă împotriva lor sau îi constrâng să caute alte locuri, cum s-a întâmplat de puţin timp în Valahia, unde catolicii din Craiova au fost constrânşi să emigreze în Moldova[253]. Dacă o fată catolică vrea să se căsătorească cu un ortodox, trebuie săşi schimbe credinţa. Şi dacă un ortodox vrea să devină catolic, trebuie să meargă într-o ţară catolică, în Polonia sau în Transilvania, sau acest lucru trebuie să rămână secret absolut până ce mor părinţii lui[254].

Mai târziu, în 1795, ne este prezentat un caz de căsătorie dintre o catolică şi un ortodox, care, prin căsătorie, a acceptat credinţa catolică. La Cleja, părintele Castellani a căsătorit o credincioasă a lui cu un ortodox. Dar cazul a provocat un scandal atât de mare între ortodocşi, încât a ajuns la urechile episcopului de Roman, care a poruncit imediat desfacerea căsătoriei. Prefectul Rocchi, împreună cu misionarul Castellani, trebuie să apară în faţa tribunalului episcopului, unde este rostită sentinţa: o astfel de căsătorie este împotriva tuturor legilor ortodoxiei, motiv pentru care este invalidă. Pentru a nu intra în contradicţie cu autorităţile ortodoxe, având în vedere un caz atât de grav, prefectul „aranjează lucrurile", adică, tremurând puţin, implora pacea şi iertarea pentru imprudenţa misionarului său.

În 1799, Sassano ne spune că „credincioşii catolici sunt liberi în exercitarea religiei, dar nu li se permite să accepte greci în ritul şi în credinţa noastră"[255]. La Grozeşti, înainte de prefectura lui Rocchi (1784-1795), a sosit din zonele secuilor transilvăneni un catolic, despre a cărui soţie nu putea să demonstreze că era vie sau moartă. Voind să se căsătorească cu o altă femeie şi neputând să aducă adeverinţă de stare liberă,

---

[252] G. CĂLINESCU, „Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia...", 185, 199; numerele 16 şi 88 din relatare.

[253] „Apoi, cu privire la conducerea altor oi în staul, se ştie deja că acelea sunt sate unde religia dominantă şi perfidia grecească doresc să se facă cunoscute şi nu este uşor să îi menţii pe acei catolici, şi, după cum se vede, aproape toţi catolicii împrăştiaţi în Valahia s-au refugiat în Moldova din cauza acelor greci. Şi cât timp germanii au ţinut Craiova în Valahia, părinţii observanţi puteau să îi mai îngrijească pe cei împrăştiaţi, dar după ce a intrat lupul, s-au împrăştiat, şi cum am spus, aproape toţi din acele sate din Valahia au venit în Moldova". Nu ştim în ce sate s-au stabilit: G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani...", 481-482.

[254] După moartea alor săi, el poate spune: „Iată, eu sunt catolic, chiar dacă «părinţii mei erau moldoveni»": G. CĂLINESCU, „Altre notizie sui missionari cattolici italiani nella Moldavia nei secoli XVII e XVIII", 482. Încă o dovadă că creştinii catolici erau moldoveni de origine şi aşa se considerau.

[255] Cf. *Documentul XIII*, nr. 27.

misionarul a refuzat să-i unească în căsătorie. Atunci, catolicul s-a adresat popii, care l-a rebotezat, apoi l-a unit în căsătorie. Atunci (suntem la începutul anului 1795), aflând despre caz, prefectul s-a adresat supărat domnitorului, neputând accepta în nici un fel mentalitatea ortodoxă conform căreia botezul catolicilor nu este un botez adevărat; în sfârşit, crede misionarul, pentru ortodocşi, catolicii nu sunt probabil nici creştini, întrucât nu le este recunoscut botezul. Domnitorul este de partea prefectului şi dă ordin în toată Moldova „ca nimeni să nu îndrăznească să boteze un catolic în viitor, sub pedeapsa raderii bărbii". Pentru această decizie a lui, Rocchi îi mulţumeşte personal[256].

Cum se poate observa cu uşurinţă, între catolici şi ortodocşi se năşteau ciocniri în majoritatea cazurilor din cauza căsătoriilor, când autoritatea ortodoxă punea părţii catolice condiţia să se convertească la ortodoxie. În afară de acest aspect, misionarii îşi puneau credincioşii în gardă, ca să fie atenţi să nu se „contamineze" cu superstiţiile, uzanţele şi credinţele puţin creştine ale vecinilor lor ortodocşi. Aspecte de acest gen am prezentat deja, vorbind despre credinţa catolicilor.

Dacă este adevărat că credincioşii catolici, reprezentând o minoritate în mijlocul unei majorităţi ortodoxe, îndemnaţi deseori de păstorii lor, păstrau o distanţă considerabilă faţă de confraţii lor ortodocşi (dar atunci singurul termen folosit de misionari pentru a numi un ortodox era „schismatic"), condiţiile comune de viaţă, ca, de exemplu, faptul că erau sub stăpânirea aceluiaşi boier şi lucrau aceleaşi bucăţi de pământ, schimburile comerciale, locuirea în aceleaşi sate, căsătorii între catolici şi ortodocşi etc., influenţau credinţa şi obiceiurile lor. Totuşi, aceasta nu înseamnă că toate superstiţiile, mentalităţile, practicile şi obiceiurile catolicilor proveneau numai de la ortodocşi; mai concret, nu trebuie să-i considerăm pe catolicii moldavi ca pe nişte victime inocente ale ortodocşilor, sau, cel puţin, nu trebuie să analizăm tema numai din punct de vedere religios.

În viaţa cotidiană a ambelor grupuri religioase erau multe mentalităţi şi obiceiuri ancestrale (folclor), care nu aveau nimic în comun cu religia. Apoi, analfabetismul, viaţa dură a tuturor, catolici şi ortodocşi, lipsa oricărui mijloc de formare culturală, războaiele frecvente şi invaziile, mai ales ale tătarilor, pământul producea puţin, taxele şi impozitele apăsătoare care trebuiau plătite, iată alţi factori care trebuie să fie luaţi în considerare când se vorbeşte despre viaţa catolicilor şi despre relaţiile lor cu ortodocşii.

Apoi, dacă este adevărat că clerul ortodox nu se bucura de o pregătire teologică suficientă, motiv pentru care nu era în stare să-i ofere turmei sale o hrană spirituală capabilă să facă să dispară anumite superstiţii şi alte lucruri de acest gen, este la fel de adevărat că puţinilor misionari catolici le lipseau timpul suficient, precum şi mijloacele absolut necesare (ne gândim la catehisme, misiuni populare etc.) pentru o pastorală

---

256 APF, *Fondo di Viena*, 31, 348-349.

organizată şi sistematică în măsură să corespundă exigenţelor credincioşilor.

Şi ne permitem o ultimă observaţie: dacă credincioşii catolici au moştenit toate lucrurile de la ortodocşi, deducem şi faptul că nu trăiau închişi într-un ghetou, ci că, din punct de vedere uman, social, chiar dacă erau numiţi „unguri” de către ortodocşi, adică credincioşi catolici veniţi din Transilvania, în ultimă instanţă, trăiau împreună în mod pacific, fără a fi prea intransigenţi unii cu alţii, cum se întâmpla uneori în sfera clericală.

ACTIVITATEA PASTORALĂ A LUI NICOLAE-IOSIF CAMILLI CA ARHIEPISCOP-EPISCOP DE IAŞI (1904-1915)

Anton DESPINESCU
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

De la retragerea voluntară a episcopului Camilli din fruntea Diecezei de Iaşi în 1894, şi până la a doua sa numire la conducerea acesteia, la 30 august 1904, administrarea Diecezei a fost încredinţată după cum urmează:

* 10 mai 1894 - 8 ianuarie 1895, preotului Caietan Liverotti, cu titlul de administrator apostolic;
* 8 ianuarie 1895 - 30 iulie 1903, episcopului Dominic Jaquet;
* 30 iulie 1903 - 30 august 1904, preotului Iosif Malinowski, cu titlul de administrator apostolic *ad bene placitum*.

Acesta din urmă i-a fost episcopului Camilli atât în prima, cât şi în a doua păstorire, vicar general, de mare ajutor în toată activitatea pastorală[1]. Vederile lor erau identice. Dârzenia în împlinirea datoriei, ca vicar general şi paroh de Iaşi, l-a caracterizat în misiunea de mare răspundere pentru ridicarea şi buna organizare a parohiei şi Diecezei de Iaşi.

Din „Epistola episcopului Camilli către C. P. Iosif Malinowski" cu prilejul unui recurs contra lui, recurs calomnios întocmit de nişte „buni catolici din Iaşi" certaţi cu disciplina bisericească, se vede râvna deosebită de care era însufleţit acest stâlp al vieţii catolice din Dieceza de Iaşi şi aprecierea binemeritată pe care i-o exprimă episcopul său: „Stăruieşte la reformele salutare ce le-ai întreprins şi la propovăduirea învăţăturilor celor sănătoase", aşa îl încurajează episcopul Camilli, aducându-i lauda cuvenită şi dându-i binecuvântarea păstorească[2].

În acest studiu, care cuprinde ultima perioadă a vieţii şi activităţii episcopului Camilli, vom prezenta: anunţarea programului activităţii, perfecţionarea pastorală a diecezei, relaţiile episcopului Camilli cu clerul diecezan şi cel franciscan, stemele sale şi, în final, moartea sa.

---

[1] În paginile care urmează, traduc în limba română şi completez capitolul al V-lea din teza de doctorat pe care am susţinut-o în 1980 la Universitatea Pontificală Urbaniana din Roma. Având ca titlu „Activitatea pastorală a lui Nicolae-Iosif Camilli, primul episcop de Iaşi-România", teza a fost publicată în limba franceză; încă nu a apărut versiunea completă a tezei în limba română.

[2] N.I CAMILLI, Actele Pastorale, II, Iaşi 1914, *Epistola nr. 26*, 317. Siglele folosite în acest studiu sunt următoarele: AP (Actele Pastorale), EP (Epistole Pastorale), SCPF (Sacra Congregatio de Propaganda Fide), SCR (Sacra Congregatio Rituum), AEI (Arhiva Episcopiei Iaşi), OFMC (Ordinul Franciscanilor Minori Conventuali), ASDI (Arhiva Seminarului Diecezan Iaşi), Rvc (Revista Catolică).

1. Documentul program

După demisia episcopului Dominic Jaquet, aprobată de Sfântul Scaun la 30 iulie 1903, şi interimatul de 13 luni al pr. Iosif Malinowski OFMC, papa Pius al X-lea îl numeşte la Episcopia de Iaşi pe arhiepiscopul titular de Tomis, N.I. Camilli, care astfel revine la Iaşi pentru o perioadă de 11 ani şi patru luni.

Împlinise deja, la 23 aprilie 1904, 65 de ani şi trăia în pace „în capitala lumii catolice, în această Romă măreaţă”. Se supune însă voinţei lui Dumnezeu, exprimată prin glasul papei. Cu toată jertfa ce i se impune, la vârsta lui înaintată, se supune bucuros şi ascultă, deşi nu a cerut să fie trimis din nou la Iaşi, după cum nu i s-a cerut mai înainte să plece din Iaşi. Îşi pune toată nădejdea în harul lui Dumnezeu.

Scrisoarea pe care o trimite din Roma la 1 octombrie 1904 enoriaşilor şi colaboratorilor săi este un *document program* al activităţii pe care o va desfăşura. Acelaşi spirit de jertfă, pe care l-a nutrit toată viaţa, îl animă şi de astă dată:

> Voi veni la voi cu voinţa sinceră de a mă jertfi pentru sufletele voastre, căci nu caut ale voastre, ci pe voi, pentru a vă întări în credinţă, pentru a vă depărta de păcat, pentru a vă face să propăşiţi în virtute, pentru a vă face să-l iubiţi pe Isus Cristos şi pentru ca Isus Cristos să vă iubească pe voi. Aceasta, şi nu alta, este şi trebuie să fie misiunea unui episcop[3].

De la *enoriaşi*, episcopul cere:

a) *conlucrare* prin supunere, ascultând de sfaturi şi porunci, folosindu-se de cuvântul vieţii ce le este predicat, împlinind sfânta lege a lui Dumnezeu şi a Bisericii sale;

b) *dragoste adevărată* ca semn distinctiv al adevăraţilor creştini: „Întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenici ai mei, de veţi avea dragoste între voi” (*In* 13,35).

Ţine să pună în faţa fraţilor şi fiilor săi preaiubiţi descrierea dragostei celei adevărate căreia Apostolul îi închină minunatul imn în *Scrisoarea întâi către Corinteni*, capitolul al XIII-lea, acea dragoste care nu încetează niciodată.

De la preoţii săi diecezani cere dăruire totală în apostolat. Le aminteşte de înfiinţarea, la 29 septembrie 1886, a seminarului diecezan şi data de 5 decembrie 1894, când pleca din Moldova şi le spunea celor care erau deja studenţi în teologie:

> Fără duhul lepădării de sine, este cu neputinţă o viaţă cu adevărat preoţească şi apostolică. Fiilor, dacă nu aţi intrat şi nu rămâneţi în acest seminar numai şi numai pentru gloria lui Dumnezeu şi mântuirea sufletelor,

---

[3] N.I CAMILLI, EP cu care îşi anunţă apropiata sosire în eparhie, Bucureşti 1904, 3-4.

ieşiţi îndată din seminar. Aici trebuie să rămână numai aceia care au intrat *non propter esum, sed propter Iesum* [nu pentru stomac, ci pentru Isus][4].

Îi îndeamnă stăruitor pe preoţi la edificarea poporului creştin prin exemplu bun şi propovăduirea evangheliei: „Să ne silim, fraţilor preaiubiţi, să facem din poporul încredinţat nouă un popor ales, râvnitor de fapte bune".

Pe seminariştii din Iaşi, ocupaţi cu studiile şi cu dobândirea duhului bisericesc, îi felicită pentru nobila misiune la care se pregătesc şi-i îndeamnă să nu uite niciodată că, pentru a fi apostoli vrednici ai lui Cristos, e de trebuinţă să cugete şi să dorească numai cele ce sunt ale lui Cristos, ştiind că: „Domnul este partea moştenirii mele" (*Ps* 15,5).

Finalul scrisorii este *o splendidă pagină de educaţie cetăţenească*, vrednică de marele episcop Camilli:

> Îmi rămâne a spune un ultim cuvânt, şi-l zic deschis şi tare tuturor catolicilor care locuiesc în eparhia mea, fie ei indigeni ori străini, fie ei clerici sau laici. Ca şi în timpul întâii mele administraţii a Eparhiei de Iaşi, aşa şi în aceasta a doua, am intenţia şi voinţa ca *toţi credincioşii încredinţaţi mie să iubească precum se cuvinte patria lor română, dacă sunt indigeni, sau să respecte şi să păzească datoriile ospitalităţii române, dacă sunt străini. Să păstreze aceştia din urmă şi dragostea şi obiceiurile patriilor natale, precum e de datoria lor; dar să nu pretindă a introduce obiceiuri de ale lor în bisericile eparhiei mele, nici să încerce a exercita vreo influenţă în ţara ospitalieră a României*[5].

Din aceste rânduri se vede clar luciditatea pastorală a episcopului Camilli. Cosmopolitismul catolic îndeosebi la oraşe, diferitele pretenţii ale multora dintre enoriaşii catolici creau dificultăţi mari în organizarea şi păstorirea diecezei. Numai un exemplu: la Iaşi existau pe timpul episcopului Camilli catolici de opt limbi diferite. Pentru a nu supăra vreo grupare, unii preoţi de mai înainte au renunţat la a predica. Şi doar predicarea cuvântului evangheliei este o datorie gravă: „Împlinirea conştiincioasă a acestei datorii, spre a-i mulţumi pe toţi şi a nu nemulţumi pe nimeni, se obţine întrebuinţând la predici o limbă comună şi înţeleasă de toţi, iar aceasta este limba ţării, limba română. Orb este cine n-o vede"[6].

Iniţiativa episcopului Camilli, luată încă în perioada primei păstoriri a Episcopiei de Iaşi, era numaidecât necesară atât pe plan cetăţenesc, cât şi bisericesc:

a) pentru îndepărtarea epitetului de străin cu care erau apostrofaţi catolicii din Moldova, epitet generalizat pe nedrept;

b) pentru profitul real sufletesc prin împărtăşirea generală a tezaurului Evangheliei şi al rugăciunilor.

---

[4] N.I Camilli, EP, 11.
[5] N.I Camilli, EP, 14-15.
[6] N.I Camilli, AP, II, 297.

În menționata epistolă pastorală nr. 26, în apărarea vicarului său general şi paroh de Iaşi, Iosif Malinowski, episcopul Camilli subliniază textual:

> Eu sunt [cel] care am vrut şi poruncit ca în duminici şi sărbători să se predice de aici înainte în limba română. Eu sunt [cel] care, trebuind să dau textul catehismului eparhial, l-am dat în româneşte... Eu sunt [cel] care am voit ca recitarea sfântului Rozariu să se facă româneşte, cu scopul ca ai noştri catolici de diferite naționalități să fie în stare a lua parte la dânsa.

În continuare, episcopul Camilli explică legitimitatea acestor măsuri, facilitarea conviețuirii armonioase, propăşirea materială şi spirituală a tuturor catolicilor din Moldova. Cei veniți din alte țări, de mai mult timp sau recent, de diferite ocupații, în contactul cu băştinaşii, şi-au însuşit suficient limba țării. Aşadar, aceasta poate şi trebuie să fie factorul comun şi pe tărâm religios.

Aceasta a fost linia constantă, conştientă a episcopului Camilli în pastorația catolicilor din Moldova. Cu aceeaşi clarviziune şi dârzenie va interveni chiar şi în ultimul an al vieții sale, când, în parohia Luizi-Călugăra, jud. Bacău, unii enoriaşi reclamau predică şi rugăciuni în limba maghiară în biserică, agitând întreaga comunitate. Iată ce scrie bătrânul, dar lucidul episcop Camilli:

> Reclamanții ar trebui să ştie că, în România, limba poporului român este limba română şi nici nu poate fi alta... Acum eu întreb pe locuitorii din Luizi-Călugăra, cei neamestecați cu alte națiuni, cum îmi scriu ei înşişi, care s-au născut şi au crescut în această țară, a cărei pâine o mănâncă, să-mi spună şi mie, sunt ei unguri, ori sunt români? De-s unguri, să se ducă în Ungaria, unde se vorbeşte limba ungurească; iar de-s români, cum şi sunt într-adevăr, atunci ar trebui să se ruşineze de a nu cunoaşte limba țării lor; însă ei ştiu limba română... şi dovadă e scrisorea pe care reclamanții mi-o scriu tot în limba română; şi încă o dovadă e că dânşii, când au de-a face cu concetățenii lor din alte sate şi oraşe, nu vorbesc ungureşte, ci româneşte[7].

2. Perfecționarea organizării diecezei

Ca pionier al vieții catolice moderne în Moldova, deja în prima perioadă a activității sale ca episcop catolic de Iaşi, Nicolae-Iosif Camilli s-a străduit să organizeze această eparhie, primul obiectiv fiindu-i să ridice cler diecezan indigen şi, ca atare, să înființeze Seminarul Diecezan din Iaşi. Dificultățile mari legate de acest început l-au descumpănit într-o oarecare măsură şi, pentru a evita conflicte mai mari, a înțeles că e mai bine să se retragă.

În cei zece ani cât a lipsit din Dieceza de Iaşi, s-au înregistrat aici nişte modificări: înființarea Provinciei Franciscane (1895), ridicare de ceva

---

[7] N.I CAMILLI, *Scrisoarea din 6 mai 1915 către parohul catolic din Luizi-Călugăra*.

cler diecezan indigen şi înfiinţarea Seminarului Franciscan din Hălăuceşti (1898).

Revenit la conducerea Episcopiei Catolice de Iaşi, arhiepiscopul-episcopul Camilli şi-a dat seama că are o misiune destul de grea, aceea de perfecţionare a organizării diecezei. Ataşat în întregime marelui papă reformator sfântul Pius al X-lea, care i-a încredinţat pentru a doua oară Dieceza de Iaşi, a căutat să se încadreze cât mai fidel devizei acestui papă: *Instaurare omnia in Christo* (a reînnoi totul în Cristos).

Ajutat de vicarul său general, P.I. Malinowski, va trasa nişte coordonate organizatorice care, deşi l-au costat foarte mult din punct de vedere moral, au folosit vieţii bisericeşti catolice din Moldova; roadele muncii sale încordate nu i-a fost dat să le vadă în timpul vieţii, când a trebuit să ofteze din greu în faţa multor deziluzii.

2.1. Districtele bisericeşti

Începutul perfecţionării de organisme a diecezei se evidenţiază în decretul nr. 94 din 24 februarie 1905: *De dioecesis Iassiensis partitionis in quattuor districtus deque vicariorum foraneorum officiis, iuribus et facultatibus decretum* (Decret cu privire la împărţirea Diecezei de Iaşi în patru districte şi cu privire la datoriile, drepturile şi facultăţile protopopilor).

Pentru o mai bună administrare a unei dieceze aşa de vaste, extinsă în întreaga provincie a Moldovei, era necesară împărţirea ei în patru districte având în frunte câte un protopop, numit de episcop. Cele patru districte existau mai de mult timp, dar episcopul Camilli le-a restructurat, deoarece, între timp, a crescut numărul parohiilor. Cei patru protopopi au fost aleşi: doi din rândul clerului tânăr diecezan indigen şi doi din rândul misionarilor franciscani.

Numărul parohiilor, aşa cum reiese din decret, s-a ridicat la 28, repartizate astfel: 7 în districtul Iaşi, 9 în districtul Siret, 7 în districtul Bistriţa şi 5 în districtul Trotuş (la vremea aceea, Moldova era văduvită de întreaga Bucovină, răpită de Imperiul Habsburgic în 1775, şi Basarabia, răpită de Imperiul ţarist în 1812).

În general, rostul protopopiatelor este fixat să supravegheze respectarea sfintelor canoane şi a legilor bisericeşti, să apere cu stricteţe disciplina bisericească, să rezolve chestiunile mai mici, iar pe cele mai importante să le înainteze episcopului. Ei au să-şi îndeplinească în mod conştiincios datoria, nu din considerente omeneşti, cu părtinire, ci având în vedere gloria lui Dumnezeu şi binele duhovnicesc al creştinilor catolici din cadrul districtului lor.

În cele 20 de articole ale decretului sunt relatate, cu toate amănuntele, atribuţiile protopopului:

– să fie *vigilenţi* în respectarea disciplinei din partea laicilor şi a preoţilor;

– să asigure *uniformitatea de cult* în district;

– să *supravegheze* dacă parohii îşi fac bine datoria;

– să *controleze* cel puţin o dată pe an fiecare parohie din toate punctele de vedere;

– să insiste în *îndepărtarea abuzurilor*;

– să aplaneze *conflictele* de orice fel;

– *să-i ajute pe confraţii preoţi bolnavi*, îngrijindu-se de înlocuirea lor pe timpul bolii.

– să se intereseze îndeaproape de *situaţia dascălilor*;

– în luna noiembrie vor întocmi *darea de seamă* asupra districtului, pe care o vor înainta Ordinariatului;

– să respecte *secretul profesional*;

– să ţină *evidenţa colectelor* din parohii, înaintându-le Ordinariatului;

– să aibă *arhiva protopopiatului* separată de cea a parohiei;

– să prezideze *conferinţele decanale* în lunile aprilie, iulie şi octombrie;

– să asiste la *instalarea parohilor*;

– să-i *examineze* pe dascăli;

– să dea învoire de 2-3 zile în *absentarea parohilor* din district;

– să acorde *dispensele* mai mici.

Decretul vrea să contribuie la perfecţionarea organizatorică a diecezei spre slava Domnului şi binele duhovnicesc al enoriaşilor. Parohii să-l primească cu dragă inimă; pe protopopi să-i respecte şi să-i asculte, pentru a nu mai fi nevoie de intervenţia episcopului. Decretul e redactat în limba latină, având 12 pagini.

2.2. Învăţământul religios

În acelaşi an 1905, după restructurarea administrativ-teritorială, cu precizarea atribuţiilor protopopilor, arhiepiscopul-episcopul se îngrijeşte de traducerea enciclicii papale *Acerbo nimis*, dată de sfântul papă Pius al X-lea lumii catolice pe data de 23 aprilie 1905, arătând tuturor că *reînnoirea lumii* în Cristos trebuie să se bazeze pe cunoaşterea cât mai clară a lui Cristos. Pentru aceea, papa le cere episcopilor şi preoţilor să nu omită sub nici un motiv propovăduirea cuvântului evangheliei şi explicarea învăţăturii creştineşti.

El apreciază climatul propice în care se poate dezvolta viaţa catolică în România, libertatea şi sprijinul acordat de guvernul român şi apelează la conştiinţa preoţească a colaboratorilor săi în instruirea copiilor şi a tineretului pe înţelesul tuturor, deoarece, în felul acesta, „moravurile vor înflori din nou, pietatea va fi respectată, dragostea lui Cristos va uni inimile cu legătura sfântă a concordiei şi frăţiei... şi scumpa Românie, cât va depinde de locuitorii ei catolici, va propăşi”[8].

Încă din primul an al păstoririi sale ca episcop de Iaşi, la 8 decembrie 1884, episcopul Camilli se adresa preoţilor şi catolicilor din Moldova

[8] N.I CAMILLI, EP, nr. 348, Iaşi 28.10.1905, 6.

cu scrisoarea sa pastorală nr. 3 „Despre învăţământul religios", prin care le recomanda cele două catehisme, mare şi mic, editate special pentru Eparhia de Iaşi, în scopul formării vieţii creştine catolice. Acum insistă şi mai mult, deoarece însuşi papa o cere, văzând regresul vieţii spirituale pus pe seama ignoranţei în lucrurile religioase: „Vă rog pe toţi – scrie arhiepiscopul – dacă vă este scumpă mântuirea voastră cea veşnică, să vă îngrijiţi de a învăţa toate cele ce trebuie să le credeţi, să le nădăjduiţi şi să le faceţi pentru a vă mântui"[9].

2.3. Corespondenţa oficială şi arhivele bisericeşti

Cât de mult dorea arhiepiscopul perfecţionarea vieţii bisericeşti a diecezei sale, se vede şi din decretul nr. 356, publicat de dânsul la Iaşi, la 4 noiembrie 1905, conţinând 11 pagini, şi care tratează problema corespondenţei oficiale şi a arhivelor bisericeşti.

Verba volant, scripta manent! Ştia dânsul că preoţii sunt absorbiţi de ocupaţiile zilnice în parohiile lor. Tocmai de aceea voia să-i ştie ordonaţi, căci numai aşa vor putea fi la înălţimea chemării lor. În calitate de for central diecezan, responsabil al vieţii catolice locale armonizate Bisericii Universale, episcopul considera că e de datoria lui să-i pună la curent pe colaboratorii săi cu viaţa spirituală a Bisericii Catolice. Pentru ei traducea şi tipărea documentele papale mai importante, precum şi diferitele acte normative de ordin practic pastoral, trimise de diferitele congregaţii romane. Pentru ajutorarea lor în muncă, se căznea să le dea instrucţiuni cât mai precise şi practice. De cele mai multe ori, însă, acestea toate, o dată primite, erau citite, apreciate, apoi puse undeva într-un sertar şi uitate.

Pentru îndreptarea situaţiei şi pentru ca administraţia parohială să aibă un folos real şi pe această cale, arhiepiscopul Camilli vine cu menţionatul decret care scoate în evidenţă importanţa corespondenţei şi a arhivelor care, „ţinute în ordine şi păstrate cu sfinţenie, sunt nu numai nişte izvoare istorice, de mare preţ pentru posteritate, dar şi martori elocvenţi pentru cei în viaţă"[10].

În primele 13 articole ale decretului, se ocupă în cele mai mici amănunte cu problema întocmirii corespondenţei: hârtia de întrebuinţat, care trebuie să fie albă şi de bună calitate, format 27/20 cm; antetul, unde să fie plasat şi ce să exprime: data, adresa, iscălitura şi calitatea celui ce iscăleşte; limba în care se scrie corespondenţa oficială să fie latina sau romàna; cerneala să fie neagră; paginaţia, ca şi la o carte de citit; scrierea să fie frumoasă şi clară; numărul de înregistrare, eventualele referiri în răspunsuri, registre separate pentru acte primite şi acte trimise.

De la art. 14 la 19 inclusiv se tratează despre arhivele bisericeşti: episcopie, protopopiat şi parohie. Acestea vor avea un dulap special,

---

[9] N.I CAMILLI, EP, nr. 348, Iaşi 28.10.1905, 11.
[10] N.I CAMILLI, Decret nr. 356, Iaşi 1905, 3.

bine asigurat. Articolul 16, cu cele 26 de subdiviziuni, menţionează toate registrele, condicile şi listele privind evidenţa pastorală, duhovnicească, dar şi pe cea administrativă materială ce trebuie ţinută ordonat.

Exigenţa personală a episcopului şi a protopopilor obligaţi să lucreze după instrucţiunile date de dânsul a făcut ca parohii să acorde mai multă atenţie acestui capitol important în istoria Bisericii locale, care îi datorează şi pe această cale foarte mult energicului şi înţeleptului arhiepiscop-episcop Camilli.

2.4. Chestiunea dispenselor

Având în vedere *problema delicată* şi de mare răspundere a *căsătoriilor*, îndeosebi a celor mixte, arhiepiscopul vine în ajutorul preoţilor din eparhia sa cu *Instructiones et monita* (Instrucţiuni şi sfaturi) din 19 martie 1907, în 11 pagini, în care expune cu amănuntele necesare modul cum trebuie să se întocmească cererea de dispense cu privire la impedimentele de căsătorie, fie către episcop (pentru cele care sunt de competenţa sa), fie către papa; în acest caz, cererea se înaintează nu direct, ci prin curia episcopiei. Cererea se face întotdeauna în limba latină, pe scurt, dar clar. Se indică numele şi prenumele petiţionarilor (*oratores non sponsi*), numele tatălui, vârsta şi domiciliul.

Întrucât dispensele nu se acordă decât din *motive canonice serioase*, proporţionate impedimentului, astfel încât o dispensă acordată fără motivele canonice cuvenite este nulă, parohii sunt îndemnaţi să fie foarte atenţi în această privinţă. Motivele să fie expuse clar, pe scurt, în termenii indicaţi de Dreptul canonic şi de teologia morală. Pentru impedimentele cu privire la consangvinitate şi afinitate, pe cererea de dispensă trebuie indicată numaidecât, în mod clar, *schema* din care să se vadă gradul de înrudire al petiţionarilor.

Atrage atenţia administratorilor parohiali asupra consecinţelor grave ce şi le asumă în caz de neconformare la instrucţiunile date[11].

2.5. Problema importantă a dascălilor

Rolul personalului auxiliar a fost întotdeauna apreciat în Biserică. Într-o dieceză vastă ca aceea de Iaşi, cu preoţi întotdeauna în număr insuficient, dascălul (cântăreţ şi învăţător), ajutorul preotului în exerciţiul cultului, era, în majoritatea comunităţilor catolice din Moldova, un cvasi *fac-totum*. În absenţa preotului care în unele sate ajungea rareori, dascălul era acela care boteza, conducea rugăciunile, învăţa pe copii şi tineret catehismul, se ruga la căpătâiul celor morţi şi conducea la mormânt.

Misiunea le cerea o pregătire adecvată. În lipsa unei şcoli de dascăli în Moldova (ca şi a seminarului), cei mai mulţi au fost aduşi din Transilvania.

---

[11] N.I CAMILLI, *De modo petendi dispensationes...*, Iaşi 1907, 9-11.

Fiind unguri, ei au fost în multe locuri aceia care au contribuit la maghiarizarea numelor multor catolici băştinaşi, insistând pentru limba maghiară în Biserică.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, este deja atestată formarea dascălilor indigeni. Astfel, în partea a doua a relatării vizitatorului general, preotul Iosif Tomassi, relatare trimisă din Focşani, la 10 decembrie 1858 către SCPF, se face o menţiune despre Şcoala de Dascăli din Săbăoani (seminar de dascăli), care îşi ţinea cursurile numai iarna. La vremea vizitei erau în această şcoală 40 de elevi din diferite sate[12]. Ulterior, şcoala de dascăli s-a transferat la Butea, sub îngrijirea misionarului Iosif Corradini. În 1889, episcopul Dominic Jaquet a dispus deschiderea Şcolii de Dascăli de la Hălăuceşti[13].

E meritul deosebit, însă, al arhiepiscopului-episcopului Camilli de a se fi preocupat de problema aşa de însemnată a dascălilor. Decretul nr. 1360, publicat la Iaşi în 19 martie 1908, 17 pagini, conţinând 50 de articole împărţite în patru capitole, plus dispoziţii tranzitorii şi un adaos despre feciorii de biserică, tratează în amănunt despre importanţa deosebită acordată de Biserică acestui serviciu auxiliar. Decretul este în conformitate cu mai multe documente papale citate de autor[14].

În Dieceza de Iaşi se simţea lipsa unor date precise cu privire la persoana, pregătirea, numirea, datoriile, drepturile şi penalizarea dascălilor. Decretul aduce precizările necesare. Dascălul trebuie să fie un creştin model, cu pregătire religioasă corespunzătoare. Numirea o face episcopul. În prealabil, administratorul parohial îi prezintă protopopului candidatul la postul de dascăl. După ce acesta este verificat de către protopop dacă posedă însuşirile necesare, îl propune episcopului care dispune numirea.

În cele 23 de articole ale cap. 1 sunt descrise însuşirile unui adevărat dascăl: ştiinţă, comportament, condiţiile de provizorat, definitivat şi transfer. În următoarele 15 articole (de la 24 la 38) sunt indicate datoriile dascălului: cântul vocal şi acompanierea instrumentală, ajutorul la ceremonii, predarea catehismului copiilor şi tineretului, viaţa creştinească exemplară, evitarea abuzurilor şi respectul cuvenit.

Pedepsirea dascălilor, de care se ocupă cap. 4, este de competenţa episcopului. În cazuri urgente, pentru preîntâmpinarea unor situaţii penibile, li se acordă administratorului parohial şi protopopului dreptul de a-l pedepsi pentru un termen limitat (15-30 zile) pe un dascăl delincvent.

Ultimele două articole (49 şi 50) ale decretului privesc darea de seamă a administratorului despre dascăli şi reglementarea situaţiei celor dubioşi.

---

[12] I. GABOR, *Ierarhia catolică a Moldovei*, III, 84.

[13] I. GABOR, *Ierarhia catolică a Moldovei*, III, 159.

[14] N.I CAMILLI, Decret 1360, 4-5. Documente citate: constituţia *Speculatores* a papei Clement al IX-lea, instrucţiunile SCPF din 1845 şi 1883.

Realismul şi eficacitatea acestui decret se vede din faptul că este în vigoare şi astăzi.

2.6. Confesionalul

El însuşi preot integru, arhiepiscopul Camilli ţinea foarte mult ca preoţii să fie la înălţimea misiunii lor. Voia cu tot dinadinsul ca ei să nu fie nimănui de sminteală. Îi stăteau mult la inimă cuvintele Apostolului: „Noi întru nimic nu dăm nici un scandal, ca să nu fie defăimată slujirea noastră” (*2Cor* 6,3).

Ştia foarte bine că, în administrarea sacramentului Pocăinţei, dacă nu sunt luate măsurile cuvenite de prudenţă, poate deveni prilej de sminteală. În dieceza sa era nevoie de astfel de măsuri. În acţiunea sa generală de perfecţionare a organizării diecezane, se înscrie şi decretul nr. 2105, privind confecţionarea confesionalului şi ascultarea într-însul a spovezilor femeilor, decret publicat la Iaşi în sărbătoarea Paştelui, la 18 aprilie 1910, 8 pagini în limba latină.

Deja unul dintre antecesorii săi, episcopul Salandari, vizitator apostolic al Moldovei (1864-1873), poruncise în 1869 ca fiecare biserică, atât parohială, cât şi filială, să posede cel puţin un confesional, aşezat la loc vizibil, pentru ascultarea spovezilor femeilor de orice vârstă, sănătoase.

În 1884, episcopul Camilli a reînnoit acest decret pentru Dieceza de Iaşi tocmai înfiinţată. El a observat multe lacune în această privinţă. De aceea, vine cu acest nou decret prin care în mod hotărât vrea să fie tratată cu toată conştiinciozitatea administrarea sacramentului Pocăinţei.

Stabileşte termenul de 10 decembrie 1910 (mai bine de 7 luni de la publicarea lui), timp în care toţi administratorii parohiali vor trebui să se îngrijească de confecţionarea confesionalelor, astfel ca în fiecare biserică parohială şi filială să fie cel puţin un confesional aşezat la loc vizibil. Dă indicaţii detaliate cum trebuie să fie confesionalul: întreg, asemenea unei cabine închise din toate părţile, având o ferestruică metalică, perforată mărunt, astfel ca să se audă glasul, dar să nu se vadă nici faţa confesorului, nici a penitentului (penitentei). Acest lucru se poate asigura şi cu un văl care ar acoperi ferestruica în partea interioară, unde stă preotul; aşa a procedat însuşi sfântul Carol Borromeu în arhidieceza de Milano.

Interzice cu desăvârşire semiconfesionalele pentru spovezile femeilor. Dacă preotul e obligat să spovedească femei, în anumite împrejurări unde nu este biserică, s-o facă aşa cum prevede un decret al SCPF din 26 august 1780, dindărătul unor gratii. Sub nici un motiv nu este permisă ascultarea spovezii femeilor în casa parohială.

Timpul util pentru ascultarea spovezilor este de la răsăritul până la apusul soarelui. Dacă, din cauza afluenţei penitenţilor, preotul e nevoit să rămână în confesional şi după ce se înnoptează, să dispună iluminarea suficientă a bisericii şi, mai ales, a locului unde se află confesionalul.

Gravitatea deosebită inclusă în prevederile decretului apare în ultimul articol (al VIII-lea) în care specifică pedeapsa suspendării *ipso facto* de la ascultarea spovezilor pentru acela care ar contraveni în ceva.

2.7. Preasfânta Fecioară Maria, patroana Diecezei catolice de Iaşi

Deşi existentă de aproape şapte veacuri pe cuprinsul Moldovei, viaţa catolică de pe aceste meleaguri a fost lipsită de un patronaj spiritual deosebit, aşa cum se obişnuieşte în lumea catolică.

La aniversarea a 25 de ani de la înfiinţarea Episcopiei de Iaşi, arhiepiscopul Camilii a luat iniţiativa de a remedia această lacună. După ce s-a consultat cu administratorii parohiali ai celor 28 de parohii din dieceză, 23 dintre ei fiind de acord cu dânsul, s-a adresat papei Pius al X-lea, să aprobe ca preasfânta Fecioară Maria ridicată la cer să fie patroana principală a Diecezei de Iaşi. Cardinalul Martinelli, prefectul SCR, i-a relatat papei cererea de mai sus. Papa, cu autoritatea sa supremă, o declară şi o rânduieşte pe preasfânta Fecioară Maria ridicată la cer ca patroana principală a Diecezei de Iaşi, cu toate privilegiile prevăzute de drept acestui patronaj.

Decretul papal are nr. 1894/G, din 12 ianuarie 1910. Trimiţându-i arhiepiscopului-episcopului Camilli acest decret, cu adresa nr. 247 din 10 februarie 1910, cardinalul Gotti, prefectul SCPF, o roagă pe Maica cerească să reverse harurile cele mai alese asupra catolicilor din Moldova, care o vor chema într-ajutor ca patroana lor specială[15].

2.8. Solidaritate cetăţenească

Din timp în timp, sănătatea publică este ameninţată de epidemii. În asemenea împrejurări, conducerea de stat, prin factorii competenţi de răspundere, ia măsurile ce se impun pentru ocrotirea sănătăţii, ori tratarea celor atinşi de flagel. Spiritul de solidaritate cetăţenească îi obligă pe toţi la într-ajutorare.

În activitatea sa pastorală, în calitate de ierarh al catolicilor din Moldova, arhiepiscopul Camilii a fost de două ori în situaţia de a-şi manifesta solidaritatea cetăţenească, în primejdia faţă de sănătatea publică ameninţată de holera asiatică, în 1893 şi 1910.

În scrisorile sale pastorale nr. 62, din 22 august 1893, şi 2218, din 28 august 1910, le prezintă enoriaşilor diecezei sale flagelul holerei asiatice sub prisma creştină, ca o pedeapsă trimisă de Dumnezeu pentru păcatele oamenilor, deci şi ca o chemare la pocăinţă.

În acelaşi timp, însă, episcopul-cetăţean Camili îndreaptă atenţia creştinilor săi catolici asupra îndatoririlor cetăţeneşti de a urma întocmai dispoziţiile speciale în asemenea situaţii date de către autorităţile de stat, de responsabilii cu sănătatea publică. În colaborare cu aceste organe de stat, arhiepiscopul ia şi el unele măsuri care se impun, pe linie de cult, anume:

---

[15] AEI, Dosar XXII, ff. 24 şi 25. Cf. Anexele 1 şi 2.

a) suspendarea hramurilor bisericilor, cu care ocazie se adună o mulţime de credincioşi, ceea ce, în caz de epidemie, ar dăuna tuturor;

b) la serviciile divine din duminici şi sărbători, preoţii vor face rugăciuni speciale, ca, de pildă, aceea intitulată *Pro vitanda mortalitate* (pentru evitarea mortalităţii);

c) permite a se face în bisericile parohiale şi filiale procesiuni de pocăinţă după cum prescrie Ritualul roman;

d) în virtutea unui indult special, cerut şi obţinut în numele papei Pius al X-lea, arhiepiscopul îi dispensează de legea abstinenţei şi postului pe toţi preoţii şi enoriaşii catolici până la noi dispoziţii.

Le atrage atenţia preoţilor de a-şi face datoria chiar cu preţul vieţii, când ar fi chemaţi să-i îngrijească pe cei care ar fi atinşi de boala necruţătoare. Să aibă înaintea ochilor exemplul Domnului Cristos, „Păstorul cel bun, care îşi dă viaţa pentru oile sale” (*In* 10,11).

2.9. Împărtăşirea copiilor

Atent la activitatea reformatoare a sfântului papă Pius al X-lea, arhiepiscopul a primit cu cel mai viu interes decretul papal *Quam singulari Christus amore*, cu privire la vârsta pentru întâia împărtăşire a copiilor. El traduce acest decret şi, cu epistola pastorală nr. 2436, din 2 februarie 1911, îl publică în eparhia sa. Prin aceasta a voit să arate tuturor importanţa primordială, vitală, a Euharistiei în viaţa creştină.

Deja în decretul *Sacra tridentina Synodus*, din 20 decembrie 1905, sfântul papă Pius al X-lea menţiona că, „prin împărtăşirea deasă şi zilnică, se obţine remediul împotriva păcatelor mici, obişnuite, şi puterea de a se feri de păcatele mari, cărora e supusă slăbiciunea omenească”.

Nu numai credincioşii vârstnici au trebuinţă de a se împărtăşi deseori, dar şi copiii, spre a fi ocrotiţi împotriva răului.

Însuşindu-şi ideile decretului papal, în cele 21 de pagini ale epistolei sale pastorale sus menţionate, arhiepiscopul le dă o amplă explicaţie, pentru ca preoţii săi să primească la masa euharistică pe copiii aşa de dragi lui Isus Cristos: „Lăsaţi copilaşii să vină la mine...” (*Mc* 10,14).

2.10. Vizitele canonice

În toată activitatea sa pastorală, arhiepiscopul Camilli n-a urmărit decât propăşirea Diecezei sale de Iaşi. Dacă el făcea tot ce-i stătea în putinţă, ca arhiereu, voia ca şi colaboratorii săi să corespundă cu tot sufletul. Vizitele canonice, pe lângă faptul că ofereau prilejul duhovnicesc de administrare a sfântului Mir, erau tototdată momente importante de întâlnire „pe teren” a episcopului cu preoţii şi enoriaşii parohiilor.

Preţuia la justa valoare aceste vizite care însemnau, de fapt, o constatare practică a situaţiei diecezei: ce s-a făcut şi ce nu.

> Noi nu avem în vedere alt scop [în vizitele canonice] decât acesta: a apăra credinţa în întregimea şi puritatea ei, a păstra şi îndrepta bunele moravuri

după poruncile lui Dumnezeu şi ale Bisericii sale şi, în sfârşit, a ne îngriji ca să fie păzite cu stricteţe toate câte privesc disciplina bisericească[16].

Călăuzit după acest trinom: credinţa întreagă şi curată, bunele moravuri şi disciplina bisericească strict respectată, înţelegem de ce arhiepiscopul a fost considerat întotdeauna ca un episcop sever. Aşa a înţeles el că se poate ajunge la o perfecţionare organizatorică a diecezei: prin împlinirea conştiincioasă a datoriei din partea tuturor, „de la vlădică până la opincă”!

3. Relaţiile arhiepiscopului Camilli cu clerul

3.1. Cu clerul diecezan indigen (secular)

În absenţa episcopului Camilli din Diecezea de Iaşi (1894-1904), 13 din cei 23 elevi pe care el îi primise în seminar au fost hirotoniţi preoţi. Chiar dânsul, înainte de a părăsi Iaşiul, i-a hirotonit subdiaconi (*titulo misisionis*), după ce au promis în mod solemn că, atunci când vor fi hirotoniţi preoţi şi li se va încredinţa vreun beneficiu, îl vor administra la fel ca şi misionarii, obligaţi la aceasta din 1883.

Pe timpul păstoririi episcopului Dominic Jaquet, primii preoţi diecezani formaţi în Seminarul Episcopal din Iaşi, repartizaţi în parohii, întâmpinând unele greutăţi materiale, s-au adresat episcopului care nu le-a dat un răspuns tranşant, ci i-a lăsat într-o oarecare suspensie. Din această cauză, preoţii s-au crezut îndreptăţiţi să revină asupra declaraţiei făcute la subdiaconat, considerând că s-ar putea dispensa de obligaţia de a ţine cu stricteţe sistemul de administraţie a bunurilor temporale cerut de episcopie.

Când, după demisia episcopului Dominic Jaquet, la cârma episcopiei de Iaşi a fost numit, la 30 iulie 1903, părintele Iosif Malinowski, în calitate de administrator apostolic, promotor hotărât al disciplinei bisericeşti, a rămas uimit de schimbarea atitudinii tinerilor preoţi seculari, care nu mai voiau să se supună sistemului de administraţie la care se angajaseră cu 9 ani mai înainte. În scrisoarea sa cu nr. 290, din 20 iunie 1904, P. Malinowski face un studiu amănunţit, juridic şi psihologic al problemei, în speranţa că preoţii seculari se vor întoarce la promisiunea de mai înainte[17].

La revenirea sa ca arhiepiscop-episcop de Iaşi, Mons. Camilli a fost pus în faţa faptului că preoţii diecezani indigeni, ridicaţi cu atâtea jertfe în seminarul înfiinţat de dânsul, nu mai respectau sistemul de administraţie fixat, pe motiv că ar fi nedrept, că îi împiedică în apostolat, că nu ţine cont de asigurarea pentru caz de boală ori bătrâneţe, că s-ar împotrivi chiar dreptului natural.

Ne putem imagina decepţia episcopului care punea comportarea rebelă a preoţilor pe seama educaţiei necorespunzătoare date de părinţii

---

[16] N.I CAMILLI, EP nr. 918, Iaşi 1907, 5.
[17] AEI, Dosar XII, ff. 13-18.

iezuiți polonezi. Relațiile dintre episcop şi iezuiți se răcesc încât aceştia îşi dau seama că trebuie să părăsească conducerea seminarului. Episcopul a trebuit să facă apeluri disperate la alte ordine călugăreşti pentru a primi preoți care să-i conducă şi să-i îndrume pe seminarişti. În lipsa acestora, a trebuit să se mulțumească un timp cu preoți tineri, absolvenți ai seminarului său.

Vârsta înaintată, decepțiile suferite, boala de rinichi care îl chinuia îl făceau să fie violent şi caustic față de preoți, iar aceştia, individual sau colectiv, îl reclamau la SCPF sau chiar direct papei.

Arhiepiscopul îşi dă seama de aceasta şi se plânge secretarului SCPF, Mons. Veccia, spunând că Roma nu-l mai susține: „La Propaganda da pi di un anno nemmeno risponde alle mie lettere e ai quesiti da me fatti in proposito, cosi che io davero non posso vantarmi di avere l'appoggio di Roma” (De mai bine de un an, Propaganda nici nu-mi răspunde cel puțin la scrisorile şi cererile făcute de mine, aşa încât, cu adevărat, nu pot să mă laud că am sprijin la Roma)[18].

Nemulțumirea sa profundă față de clerul diecezan se vede şi în scrisoarea trimisă secretarului de stat al papei Pius al X-lea (cardinalul Mery-del Val), unde îşi exprimă regretul că a înființat Seminarul din Iaşi, care nu a dat roadele cele bune aşteptate de dânsul. În situația grea în care se află, dacă nu va fi ajutat de papa, se vede obligat a-l închide „per farla finita con i preti secolari” (s-o termine cu preoții seculari).

E foarte îngrijorat de soarta seminariştilor pe care îi are (vreo 24), ca nu cumva să ajungă nişte „laici vestiti da ecclesiastici” (laici îmbrăcați în haină preoțească).

Rostul adevărat al unui seminar nu poate fi altul decât acela de a pregăti adevărați apostoli: „non abbiamo bisogno di mercenari, che esercitano su per gi il mestiere di prete, ma abbiamo urgente bisogno di veri apostoli” (Nu avem nevoie de mercenari care să facă mai mult sau mai puțin meserie de preot, ci avem nevoie urgentă de adevărați apostoli)[19].

Avea perfectă dreptate vlădica N.I. Camilli. Aceasta este dorința Divinului Mântuitor Cristos, ca apostolii săi să fie „sare a pământului şi lumină a lumii” (*Mt* 5,13-14). Dacă era convins că preoții săi diecezani indigeni erau, pur şi simplu, nişte mercenari, desigur, trebuia să pună mâna pe funie şi să-i alunge din templu, pentru că scris este: „Casa Tatălui meu să fie casă de rugăciune” (*Mt* 21,13).

Totuşi, într-o perioadă de început a vieții bisericeşti organizate cu cler autohton, ar fi fost necesară mai multă înțelegere a caracterului localnicilor, fire domoală, dar valoroasă. Proverbul românesc: „Cu o lingură de miere prinzi mai multe muşte decât cu un butoi de oțet” ar fi trebuit să i se sugereze vajnicului vlădică. Luându-i cu binişorul, în

[18] AEI, Dosar II/4.
[19] AEI, Dosar 58, ff. 64-65.

duhul blândeţii, ar fi obţinut, cu siguranţă, mai mult de la clerul său diecezan indigen.

3.2. Raporturile episcopului Camilli cu Provincia Franciscană

Divergenţele dintre episcop şi OFMC din prima perioadă ca episcop de Iaşi au continuat şi în a doua perioadă, dar de pe o poziţie nouă, întrucât între timp se înfiinţase în Moldova Provincia Franciscană pe care episcopul n-o dorea înfiinţată pe cuprinsul episcopiei sale, din care cauză a şi demisionat în 1894.

În scrisoarea sa din 18 decembrie 1908 către Mons. Veccia, secretarul SCPF, citată mai sus, în care se plângea de nemulţumirile ce le avea din partea clerului secular, aşa de puţin format în spirit bisericesc de către iezuiţii polonezi, arhiepiscopul se referă şi la „questo clero regolare, il quale fa di tutto per stabilire qua diocesi in diocesi, stato in stato, o paralizzando, o usurpando i diritti vescovili coll'appogio di Roma, a quanto si dice” (acest cler franciscan, care face tot posibilul să se constituie ca o dieceză în dieceză, ca un stat în stat, paralizând sau uzurpând drepturile episcopale cu sprijinul Romei, după câte se aude).

Formarea Provinciei Franciscane din cele zece parohii, împreună cu filialele date *in perpetuum*, privilegiul de exempţiune de care se bucura, însemna pentru arhiepiscop o ştirbire a integrităţii diecezei sale şi a jurisdicţiei, deoarece, în calitatea lor de călugări, misionarii apostolici din Moldova nu mai depindeau decât într-o oarecare măsură de dânsul. În această nouă situaţie, se iveau cazuri de coliziune a drepturilor care, cu mai multă bunăvoinţă, s-ar fi putut rezolva pe loc. De fapt, divergenţele au fost aduse la cunoştinţa forurilor supreme competente.

Arhiepiscopul se îndoia de suficienta pregătire teologică a misionarilor franciscani trimişi în misiunea Moldovei; voia să fie înştiinţat de absenţa misionarilor din misiune; nu ştia dacă are libertatea de a-i conferi unui misionar OFMC o parohie oarecare şi a-l îndepărta *ad nutum*, fără avizul superiorului provinciei OFMC; credea că poate dispune de misionarii călugări pentru trebuinţele diecezei, fără avizul superiorului provincial OFMC şi fără a remunera Provincia pentru serviciul prestat de misionar; nu ştia exact cine putea fixa, în parohiile Proviniciei Franciscane, taxele pentru cult şi contribuţiile pentru construirea bisericilor şi cine avea dreptul de a le controla; voia să ştie cine are dreptul de a judeca necesitatea construcţiei ori restaurării bisericilor şi clădirilor din parohiile Provinciei Franciscane şi dacă preoţii călugări trebuie să aibă învoirea episcopului pentru a cere pomană ori contribuţii din partea credincioşilor.

SCPF a încredinţat cercetarea acestor chestiuni expertului în drept bisericesc Angelo Lucidi. După o matură examinare a problemelor şi explicaţiile date de procuratorul general OFMC, expertul şi-a prezentat părerile într-o broşură de 34 pagini, intitulată „Voto del Consultore intorno

ad alcuni dubbi proposti da Mons. Camilli, vescovo di Iassi, e vertenza tra il medesimo vescovo di Iassi e i religiosi Conventuali in Moldavia"[20].

Se respectă jurisdicţia episcopului ca superior al diecezei, dar care va ţine seama de aceea a superiorului provinciei OFMC asupra misionarilor subordonaţi lui în calitatea lor de călugări şi activând în nişte parohii date Ordinului Franciscan spre administrare sau chiar şi în altele, după cum se prezintă situaţia. Pentru bunul mers al vieţii creştine, armonizarea competenţelor este rezolvarea cea mai fericită.

Având în vedere faptul constituirii canonice a Provinciei Franciscane „Sfântul Iosif" din Moldova, prin decretul din 26 iulie 1895 al SCPF, este evident exagerată afirmaţia arhiepiscopului Camilii, care o consideră ca „o dieceză în dieceză", sau că acest cler regular „paralizează şi uzurpă drepturile episcopale". Judecând sine ira et studio, în spirit adevărat creştin, catolic, existenţa pe deplin justificată pe teritoriul Diecezei Catolice de Iaşi a Provinciei Franciscane şi a Seminarului Franciscan trebuie considerată în perspectiva propăşirii Bisericii locale din Moldova pentru încurajarea vocaţiilor preoţeşti, pentru impulsionarea vieţii spirituale care „izvorăşte dintr-o sfântă emulaţie între clerul secular şi regular"[21].

Divergenţele dintre arhiepiscop şi clerul diecezan, pe de o parte, cu Provincia Franciscană, pe de alta, scot în evidenţă deosebirile de vederi, dificultăţile reale legate de persoane cu temperamente insuficient temperate, de stări de lucruri insuficient înţelese; ele atestă faptul că diferitele motive invocate de unii şi alţii nu au fost armonizate într-un orizont unitar, care ar fi putut contribui într-o măsură mai mare la dezvoltarea vieţii diecezane catolice în Moldova. Înainte de toate, era datoria arhiereului Camilli să procedeze de o manieră fortiter et suaviter (cu tărie, dar şi bunătate), deci nu numai fortiter.

4. Stemele episcopului N.I. Camilli

Actele oficiale ale activităţii pastorale a episcopului, şi apoi ale arhiepiscopului-episcopului Camilli, poartă pe frontispiciul lor un ansamblu de semne şi devizele alese de dânsul ca o expresie a orientării sale. Literatura pastorală a episcopului şi arhiepiscopului Camilli ne oferă trei steme diferite.

Prima este cea folosită în perioada de episcop vizitator apostolic al Moldovei (1881-1884). Pe lângă semnul distinctiv episcopal, pălăria şi canafurile marginale, corpul central al stemei cuprinde:

a) partea superioară, reprezentând două braţe încrucişate, acelea ale lui Cristos şi ale sfântului Francisc de Assisi, ambele având mâna străpunsă. Între braţe, ca şi deasupra ecusonului, se află crucea, semnul mântuirii prin Cristos Isus. Reprezentarea este specific franciscană.

---

[20] I. GABOR, *Ierarhia catolică a Moldovei*, III, 182 - 183.

[21] I.P. PAL, *Originea catolicilor din Moldova şi franciscanii, păstorii lor de veacuri*, Săbăoani 1941, 218.

Prin aceasta, episcopul Camilli îşi exprimă apartenenţa sa la OFMC în care s-a format;

b) cea mai mare parte a ecusonului este dominată de figura sfântului Iosif, bust, cu Pruncul Isus căruia i-a fost tată purtător de grijă, pe braţul stâng, iar în mâna dreaptă, crinul, simbolul fecioriei (soţul fecioreInic al Mariei). Dedesubtul persoanelor, un nor, simbol al îndurării divine („Domnul care dă ploaie pământului", *Ps* 146,8), dar şi al efemerului („Viaţa noastră va trece ca urma unui nor", *Înţ* 2,4);

c) în partea inferioară a ecusonului se află un vas, de asemenea, simbol al curăţiei: „Cine se va păstra curat, va fi ca un vas vrednic de cinste" (*2Tim* 2,21).

d) deviza SUB TUUM PRAESIDIUM (Sub ocrotirea ta), din partea de jos a stemei, indică devoţiunea specială pe care episcopul Camilli a nutrit-o toată viaţa faţă de patronul Bisericii Universale şi unul dintre patronii săi personali, căruia i-a dedicat mai multe lucrări, contribuind la răspândirea cultului său, sub patronajul căruia a aşezat şi Seminarul Diecezan din Iaşi (Anexa 3).

A doua stemă este folosită de episcopul N.I. Camilli în prima perioadă a păstoririi sale ca episcop de Iaşi (1884-1894):

a) pălăria, crucea, canafurile şi emblema franciscană sunt ca şi în prima stemă;

b) sub emblemă, restul suprafeţei ecusonului e împărţit în două: partea stângă e acoperită de figura întreagă a sfântului Iosif cu Pruncul Isus în braţul stâng, iar în partea dreaptă, un leu, simbol al tăriei şi curajului: „Cel mai viteaz, care are inima ca de leu..." (*2Sam* 17,10);

c) deviza: ITE AD IOSEPH (Mergeţi la Iosif), înscrisă în partea de jos a stemei, arată ataşamentul constant al episcopului Camilli faţă de marele patriarh al poporului lui Dumnezeu (Anexa 4).

Stema a treia este cea legată de ultima perioadă a vieţii Mons. Camilli (1904-1915), ca arhiepiscop-episcop de Iaşi. Faţă de anterioarele, ea are următoarele amănunte speciale:

a) canafurile laterale sunt în patru trepte;

b) crucea este perpendiculară pe ecuson, cu două braţe pe orizontală, distinctivul arhiepiscopal;

c) ecusonul este modificat numai în partea superioară în care emblema franciscană este înlocuită cu semnul soarelui, simbol al dreptăţii: „Şi va răsări pentru voi... soarele dreptăţii" (*Mal* 3,20), simbol care trebuie pus în legătură cu deviza: IUSTITIA DUCE NON FLECTAR (Condus de dreptate, nu voi fi doborât);

d) de ecuson atârnă o medalie, aceea a Coroanei României cu care a fost distins de către Regele Carol I în anul 1894 (Anexa 4).

5. Moartea arhiepiscopului-episcopului N. I. Camilli

Sfârşitul anului 1915 a adus cu sine şi sfârşitul vieţii pământeşti a arhiepiscopului-episcopului Camilli. Împlinise la 23 aprilie acel an vârsta de 75 de ani. Cu doi ani mai înainte a avut marea bucurie de a sărbători

jubileul de 50 de ani de preoţie chiar în localitate sa de baştină, Monterubbiano: „între concetăţenii mei, care au sărbătorit cu atâta râvnă de credinţă vie, de sinceră sfinţenie şi adevărată evlavie creştinească, aniversarea de 50 de ani a primei mele Liturghii”[22]. Mai înainte, în decembrie 1906, a sărbătorit la Iaşi jubileul de 25 de ani de episcopat.

La 4 decembrie 1915, împlinise 52 de ani de la hirotonirea preoţească şi 34 de ani de la consacrarea episcopală. L-a costat foarte mult paralizia de care a fost lovit, pe la începutul anului 1913, preţiosul său vicar general, pr. Iosif Malinowski. Era suferind de rinichi, ceea ce explică nervozitatea lui din ce în ce mai pronunţată în ultimii ani. Cu toate acestea, nu se cruţa:

> „Mulţumită Domnului, cu toată vârsta mea înaintată de 73 de ani împliniţi [scrie în epistola sa pastorală din 14 ianuarie 1913], nici de una nu bag de seamă, nici am sufletul meu cinstit mie, fără numai ca să săvârşesc alergarea mea cu bucurie, şi slujba care am luat de la Domnul Isus (*Fap* 20,24), făcând numai acel bine pe care-l pot face sufletelor încredinţate mie[23].

Într-adevăr, a muncit cu perseverenţă, fără şovăire, până la ultima suflare, convins că nu-şi face decât datoria. „Chiar în dimineaţa zilei de 30 decembrie, când şi-a dat obştescul sfârşit, gândul lui zbura la muncă şi le spunea servitorilor să-l îmbrace, că avea de lucru”[24]. Sărbătorise Crăciunul împreună cu preoţii de la parohie şi de la Seminar, prezenţi în Iaşi.

Pe data de 28 decembrie 1915, nota în condica arhiepiscopală, pe care o ţinea dânsul (se observă scrisul unei mâini tremurânde), primirea sumei de 70 de lei de la preotul Anton Mărghit pentru zece cărţi de rugăciune. În ziua următoare, 29 decembrie, preotul Grigore Enariu, directorul Seminarului, invitat de preotul Nazareno Cippolloni, parohul din Luizi-Călugăra, să meargă la dânsul, cere învoirea Mons. Camilli. Acesta îi îngăduie bucuros. A doua zi, 30 decembrie, părintele Enariu primeşte o telegramă din Iaşi, unde scrie că arhiepiscopul a murit[25].

Ceremonia înmormântării a fost celebrată de către arhiepiscopul romano-catolic de Bucureşti, Raimund Netzhammer, înconjurat de un sobor mare de preoţi[26]. Trupul neînsufleţit al arhiepiscopului a fost înmormântat în catedrala catolică din Iaşi, în faţa băncii de împărtăşanie, spre sud. Mormântul este străjuit de următorul epitaf:

(traducere)

> „Aici odihnesc în pace, aşteptând învierea morţilor, rămăşiţele pământeşti ale Prea Ilustrului şi Prea Cucernicului Stăpân Nicolae Iosif Camilli, mai

---

22 N.I CAMILLI, EP nr. 3129, Iaşi 1913, 4.

23 N.I CAMILLI, EP nr. 3129, Iaşi 1913, 4.

24 U. CIPOLLONI, *Cuvântare funebră la înmormântarea ÎPS arh.ep. Camilli*, Iaşi 1916, 12.

25 IO. Relatarea P.C.P Francisc Cojocea, pensionar Huşi (înregistrare).

26 Anexele 5 şi 6.

înainte călugăr în Ord. Min. Conv., misionar apostolic, care a fost consacrat episcop de Mosinopolis, la Roma, pe data de 4 decembrie 1881, i s-a încredințat misiunea de vizitator apostolic în Moldova. Apoi, la 27 iunie 1884, a fost numit ca prim-episcop al Diecezei de Iaşi nou înființate. A deschis Seminarul Diecezan. În două rânduri a condus poporul [catolic din Moldova] ca un păstor vigilent. Apreciindu-i meritele, Pius al X-lea l-a numit conte şi asistent la Tronul Pontifical. De asemenea, şi Carol I, primul rege al României, având în vedere marile merite şi virtuți ale acestui arhiereu, l-a decorat cu distincția Coroana Românei în gradul de comandor. În anul al 76-lea al vieții sale, plin de merite, a fost chemat în Patria Cerească, în ziua de 30 decembrie 1915. A fost înmormântat aici, în biserica noastră catedrală, cu toată cinstea, fiind de față Prea Ilustrul şi Prea Cucernicul Raymund Netzhammer OSB, arhiepiscop de Bucureşti, în ziua de 2 ianuarie 1916. Rugați-vă pentru el[27].

În cronica seminarului Diecezan din Iaşi, prefectul de studii de atunci, viitorul episcop Mihai Robu, scria, la 2 ianuarie 1916:

Illustrissimus Dominus Nic.-Iosephus Camilli fundavit hoc seminarium, ob quod factum ei gratitudinem servare debemus. Fuit vir plenus fide et zelo Dei, sed charactere parum facili et amoeno, nimis severus cum sacerdotibus... Si intentiones eius iustae fuerunt et rectae, earum executio infelix fuit ob defectum benignitatis... Ad eius sepulchrum omnia jam oblivioni tradentur. R.I.P." (Prea Ilustrul Stăpân N. I. Camilli a înființat acest seminar, pentru care fapt trebuie să-i fim recunoscători. A fost un bărbat plin de credință şi râvnă pentru Dumnezeu, dar de un caracter dificil, prea aspru cu preoții... Dacă intențiile sale au fost bune şi drepte, realizarea lor a fost nefericită, din cauza lipsei de blândețe. La mormântul lui, toate se dau uitării. Odihnească-se în pace)[28].

Ultimul său vicar general, P. Ulderic Cipolloni, doi ani cât a stat lângă dânsul, l-a cunoscut bine şi-l descrie astfel:

Mons. Camilli a fost omul datoriei: era pătruns în adâncul inimii de marea răspundere ce o avea în fața lui Dumnezeu pentru povara grea pe care o primise şi, de aceea, nu slăbea niciodată în râvna pentru cele dumnezeieşti. O fi fost, ce-i drept, câteodată chiar şi aspru cu preoții, însă ar fi păcat să se creadă că era rău la inimă. De multe ori mi-a mărturisit că tare îl mistuie focul dragostei pentru Dumnezeu şi credea că Domnul nu era îndeajuns de slujit[29].

A fost simplu, a iubit foarte mult viața ascunsă... a urât fala;... cu o exactitate matematică îşi împlinea datoriile sale personale de preot şi de creştin. A fost un om ce arareori se găseşte şi se întâlneşte[30].

---

[27] Vezi textul latin în Anexa 7.
[28] ASDI, Dosar nr. 58 (Diarium 1906 - 1930), ff. 133 - 134.
[29] U. Cipolloni, *Cuvântare funebră...*, 11.
[30] U. Cipolloni., *Cuvântare funebră...*, 13.

Un contemporan care l-a cunoscut îndeaproape, şi activitatea lui în România, scrie despre dânsul:

> Avea o imensă idee despre vrednicia preoţească şi era gelos din cale-afară de prestigiul ei. Din pricina aceasta, părea uneori prea aspru. A avut însă o inimă de aur, suflet curat şi cugetul limpede. Numele lui Camilli a apărut rar în presă... I-a plăcut viaţa retrasă, de călugăr smerit. Nimic nu i-a fost mai urât decât reclama seacă şi asurzitoare. Când a murit, însă, ieşenii toţi au simţit că din mijlocul lor a dispărut călugărul cuvios, vrednicul ierarh, bunul român care a fost Camilli. Deşi nu era român prin obârşie, a fost un mare român prin sentimentele lui, prin serviciile aduse românismului[31].

Şi tot acelaşi contemporan mai notează că, dacă ar fi să-i scrie dânsul epitaful, ar scrie aşa: „Aici odihnesc oasele robului lui Dumnezeu, N.I. Camilli, arhiepiscop-episcop al Iaşilor, arhiereul care, de la 1881 la 1915, în scaunul episcopiei sale, ori la Roma, *dreapta credinţă a proslăvit, românismul a slujit*"[32].

Nota de severitate este exprimată şi în caracterizarea întâlnită într-o publicaţie ulterioară: „Severus cum omnibus, rigorissimus ad tuendam ac promovendam disciplinam ecclesiasticam, qua de causa odiosus evasit pluribus ex utroque clero. Tamen vigilantissimus in pastoratione animarum" (Sever cu toţi, foarte rigorist în apărarea şi promovarea disciplinei bisericeşti, din care cauză a devenit odios multora din clerul atât secular, cât şi regular. Totuşi, foarte vigilent în păstorirea sufletelor)[33].

Ca o încununare a elogiilor binemeritate de marele nostru arhiereu, se cuvine a menţiona aici şi cele scrise de savantul istoriograf N. Iorga în ziarul *Neamul românesc*:

> La Iaşi, s-a stins episcopul catolic Camilli... El moare pe pământul nostru, reprezentând la Iaşi ideea latină... care a produs în ultimele decenii o însemnată mişcare culturală. Studiile adânci şi precise ale părintelui Auner, formarea în seminariile catolice a unei pleiade de catolici români, care, ca preotul Ferenţ [Ioan] din Iaşi... servesc râvnitor cunoaşterea trecutului nostru[34].

---

[31] M. Carada-Teodorian, „N.I. Camilli", *Rvc* 5/1 (1916) 59.
[32] M. Carada-Teodorian, „N.I. Camilli", *Rvc* 5/1 (1916) 60.
[33] *Schematismus Provinciae S. Iosephus OFMC in Moldavia pro anno D. 1935*, Serafica, Săbăoani 1935, 87.
[34] N. Iorga, „Trei mari dispăruţi", *Neamul românesc* 11/2 (Bucureşti, 10 ianuarie 1916) 1.

Anexa 1

1894/G.

JASSIEN.

Ab erecta Dioecesi Jassien. anno vigesimoquinto labente, Rmus Dnus Nicolaus Josephus Camilli Archiepiscopus Episcopus Jassien. Sanctissimum Dominum Nostrum Pium Papam X. Supplex rogavit, ut eidem Dioecesi adhuc caelesti Patrono carenti Deiparam in Caelum Assumptam ceu Patronam principalem attribuere dignaretur. Siquidem, attentis regionis illius locorum adiunctis, quae ad iuris tramitem Patroni electionem peragendam praepediunt, ipse Rmus Episcopus Virginem Mariam sideribus receptam proposuit (suffragia insimul exquirens) RR. PP. Vigintiseptem Paroeciarum Administratoribus quae Dioecesim constituunt, utpote interpretibus, ac Fidelis Plebis vota depromentibus: quorum numero tres et viginti Deiparae Assumptionem libenter universae Dioeceseos Patronam rite declarandam assensi sunt. Quibus omnibus eidem Sanctissimo Domino Nostro ab infrascripto Cardinali Sacrae Rituum Congregationi Praefecto relatis, Sanctitas Sua, a praescripta forma ordinaria quoad electionem benigne dispensando, Mariam Virginem in Caelum Assumptam Jassien. Dioeceseos praecipuam apud Deum Patronam suprema Auctoritate Sua declaravit et constituit; omnibus privilegiis atque honorificentiis eidem attributis, quae locorum Patronis de iure competunt. Contrariis non obstantibus quibuscunque. Die 12 Januarii 1910.

ANEXA 1

1894/G. 25

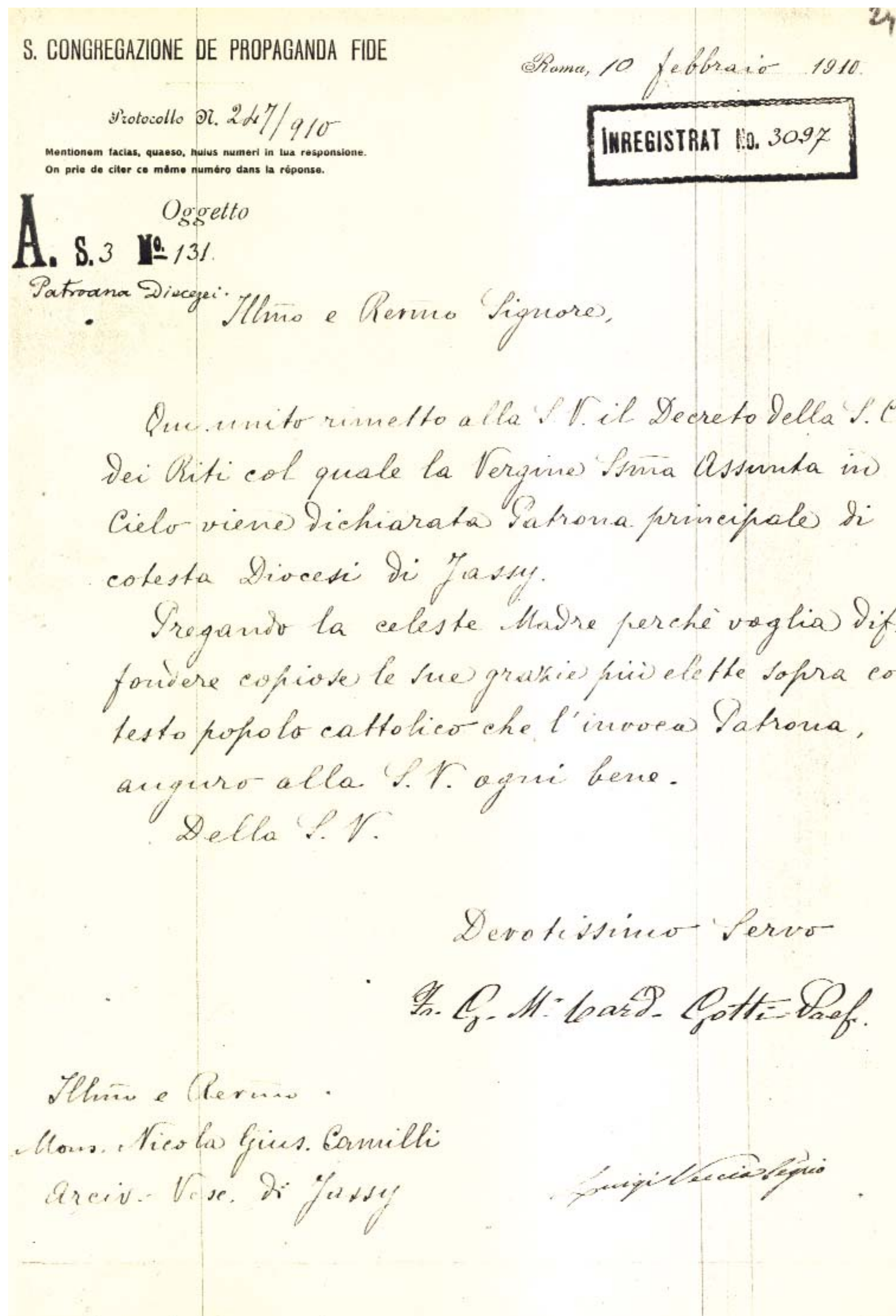
J A S S I E N .

Ab erecta Dioecesi Jassien. anno vigesimoquinto labente, Rmus Dnus Nicolaus Josephus Camilli Archiopiscopus Episcopus Jassien. Sanctissimum Dominum Nostrum Pium Papam X. supplex rogavit, ut eidem Dioecesi adhuc caelesti Patrono carenti Deiparam in Caelum Assumptam ceu Patronam principalem attribuere dignaretur. Siquidem, attentis regionis illius locorum adiunctis, quae ad iuris tramitem Patroni electionem peragendam praepediunt, ipse Rmus Episcopus Virginem Mariam sideribus receptam proposuit (suffragia insimul exquirens) RR. PP. vigintiseptem Paroeciarum Administratoribus quae Dioecesim constituunt, utpote interpretibus, ac Fidelis Plebis vota depromentibus: quorum numero tres et viginti Deiparae Assumptionem libenter universae Dioeceseos Patronam rite declarandam assensi sunt. Quibus omnibus eidem Sanctissimo Domino Nostro ab infrascripto Cardinali Sacrae Rituum Congregationi Praefecto relatis, Sanctitas Sua, a praescripta forma ordinaria quoad electionem benigne dispensando, Mariam Virginem in Caelum Assumptam Jassien. Dioeceseos praecipuam apud Deum Patronam suprema Auctoritate Sua declaravit et constituit; omnibus privilegiis atque honorificentiis eidem attributis, quae locorum Patronis de iure competunt. Contrariis non obstantibus quibuscunque. Die 12 Januarii 1910.

Fr. S. Card. Martinelli Praef.

Philippus Can. Di Fava S. R. C. substitutus

ANEXA 2



24

S. CONGREGAZIONE DE PROPAGANDA FIDE

Roma, 10 febbraio 1910.

Protocollo N. 247/910

Mentionem facias, quaeso, huius numeri in tua responsione.
On prie de citer ce même numéro dans la réponse.

INREGISTRAT No. 3097

Oggetto

A. S.3 No. 131.

Patroana Diecezei.

Illmo e Revmo Signore,

Qui unito rimetto alla S.V. il Decreto della S.C. dei Riti col quale la Vergine Ssma Assunta in Cielo viene dichiarata Patrona principale di cotesta Diocesi di Jassy.

Pregando la celeste Madre perchè voglia diffondere copiose le sue grazie più elette sopra cotesto popolo cattolico che l'invoca Patrona, auguro alla S.V. ogni bene.

Della S.V.

Devotissimo Servo

Fr. G. M. Card. Gotti Pref.

Illmo e Revmo
Mons. Nicola Gius. Camilli
Arciv. Vesc. di Jassy

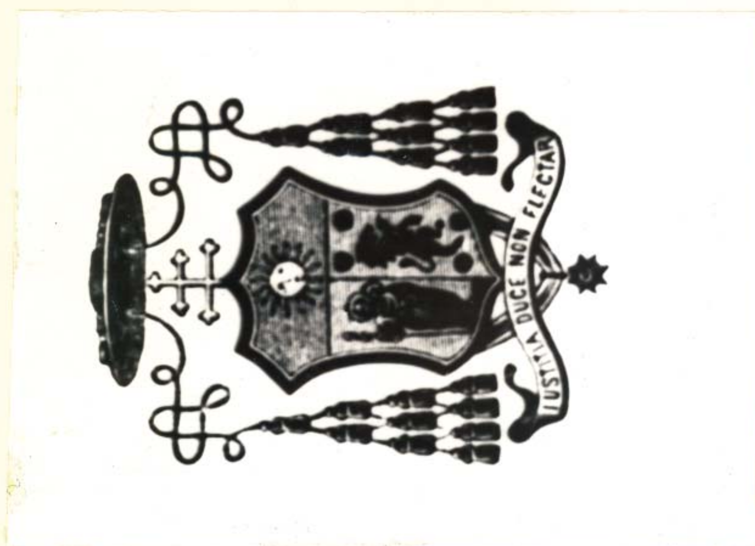
Luigi Veccia Segrio

ANEXA 3

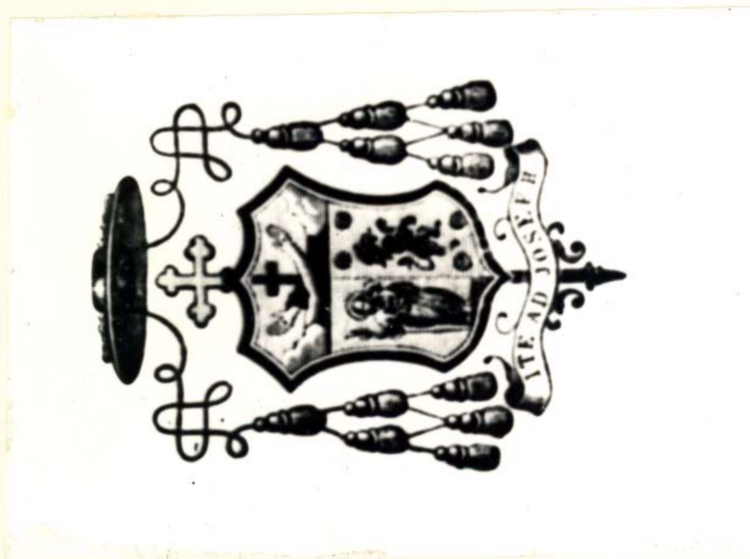


Stema episcopului N.I. CAMILLI
Vizitator Apostolic in Moldova
1881-1884

ANEXA 4



Armoiries de l'archevêque-évêque de Iassy N.I. CAMILLI 1904-1915



Armoiries de l'évêque cath. de Iassy N.I. CAMILLI 1884-1894

ANEXA 5



Arhiepiscopul-episcopul N.I. CAMILLI între preoţi
Iaşi, 26 noiembrie 1906

ANEXA 6



Clerul prezent la înmormântarea arhiepiscopului-episcopului N.I. CAMILLI
Iaşi, 3 ianuarie 1916

ANEXA 7



Epitaful Msgr. CAMILLI

METANOIA. ASPECTE SOCIALE ÎN LUMINA ÎMPĂRĂŢIEI LUI DUMNEZEU

Lucian FARCAŞ
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iaşi

Vestea creştină despre mântuirea oamenilor lasă să se înţeleagă, fără îndoială, faptul că stăpânirea lui Dumnezeu reprezintă darul condiţionat prin care procesul *metanoia* devine posibil[1]. Isus a proclamat lucrul acesta ca vestitor al evangheliei lui Dumnezeu: „Timpul s-a împlinit, împărăţia lui Dumnezeu este aproape. Convertiţi-vă şi credeţi în evanghelie!" (*Mc* 1,15)[2]. Având în vedere această realitate, pot fi gândite perspective ale convertirii sociale. Aici trebuie avut în vedere faptul că ambele comunităţi – Biserica şi societatea – au de îndeplinit misiuni specifice în slujirea împărăţiei lui Dumnezeu[3]. Într-un prim pas al reflecţiilor ce urmează, va fi prezentată împărăţia lui Dumnezeu din punct de vedere biblic, istoric şi teologic-etic cu intenţia de a arăta legăturile dintre stăpânirea lui Dumnezeu şi convertire. Într-un al doilea pas, trebuie reflectată triada *credinţă, speranţă, iubire* – înţeleasă ca forţă constructivă a comunităţii – în lumina împărăţiei lui Dumnezeu. Această triadă trebuie să cuprindă dimensiunea socială, şi astfel, să deschidă spaţii de acţiune pentru convertire. În sfârşit, într-un al treilea pas, se va acorda atenţie fenomenelor socio-culturale ale *schimbării valorilor*, care ar putea oferi şanse pentru procesul convertirii în societatea de astăzi.

1. Împărăţia lui Dumnezeu şi metanoia

O privire asupra evoluţiei istorice a conceptului[4] de „împărăţie" şi „stăpânire a lui Dumnezeu" oferă posibilitatea de a constata diferite

---

[1] În acest studiu am preluat şi tradus în limba română capitolul al V-lea din teza de doctorat pe care am susţinut-o în anul 2000 la Universitatea din Bochum, Germania. Având ca titlu „Metanoia - Dimensiunea socială. Convertirea din păcatul social şi transformarea structurilor păcatului", teza a fost publicată în limba germană la Editura Sapientia (Iaşi), în 2002.

[2] Cf. par., *Mt* 4,12.17; *Lc* 4,14ş.u. Cf. B. Lutz, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens. Praktisch-theologische Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen christlich motivierter Erneuerung*, Würzburg 1989.

[3] Cf. *GS* 36 şi, legat de acest număr, cf. (capitolul al III-lea al primei părţi) comentariul lui A. Auer, în: *LThK.E*, III (1968), 377-397, 385ş.u.

[4] Există o diferenţă între stăpânire şi împărăţie: stăpânirea arată puterea exercitată de Dumnezeu spre mântuirea oamenilor, în timp ce împărăţia indică, mai degrabă, spaţiul instituţional. Cf. R. Schnackenburg, „Reich Gottes", în *BThW4*, 468-478, 468; A. Lindemann, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes – IV. Neues Testament und spätantikes Judentum", *TRE* 15 (1986) 196-218, 196; M. Knapp, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes – II. Theologiegeschichtlich, III. Systematisch-theologisch", în *LThK3*, V (1996), 31-37.

aspecte ale legăturilor reciproce dintre împărăţia lui Dumnezeu şi *metanoia*. Într-adevăr, oferta mântuirii din partea lui Dumnezeu are loc în istoria mântuirii, însă realizarea ei are nevoie de disponibilitatea convertirii oamenilor. În acest sens, trebuie reţinut faptul că, în diferite contexte, sensul stăpânirii lui Dumnezeu a influenţat diferite şanse ale convertirii. În *sens biblic*, pot fi văzute perspectivele largi, în care acţiunea lui Dumnezeu are în vedere omul întreg. Înţelegerile unilaterale, în cadrul evoluţiei *istorice*, a conceptelor de „împărăţie a lui Dumnezeu", „om", „Biserică" şi „lume" au afectat negativ şansele convertirii. O *teologie reînnoită*, care are în vedere stăpânirea lui Dumnezeu, Biserica şi realitatea lumii, face posibilă prezentarea perspectivelor legate de dimensiunea socială a convertirii în contextul vieţii moderne.

1.1. Contururi biblice

Atât în Vechiul Testament, cât şi în Noul Testament, stăpânirea şi împărăţia lui Dumnezeu au pentru credinţă o semnificaţie centrală[5]. Aici, perspectivele convertirii stau întotdeauna în strânsă legătură cu credinţa în Dumnezeu, eliberatorul poporului ales şi creatorul lumii întregi[6]. Participarea la împărăţia lui Dumnezeu cere disponibilitatea convertirii, care face ca darul mântuitor al lui Dumnezeu şi acceptarea sa din partea omului să devină realitate[7].

a) În *Vechiul Testament*, poporul credincios, Israel, mărturiseşte revelaţia lui Dumnezeu în lume şi impunerea stăpânirii sale în favoarea aleşilor săi. Răspunsul de credinţă al oamenilor dat iniţiativei salvifice a lui Dumnezeu trebuia să cuprindă participarea personală şi socială la edificarea vieţii comunitare în solidaritate. Dimensiunea verticală a stăpânirii lui Dumnezeu în lume a devenit o provocare pentru responsabilitatea faţă de condiţiile orizontale ale spaţiului de viaţă dintre oameni. În tensiunea dintre promisiune şi împlinire, experienţa mântuirii trebuia înţeleasă ca bază pentru acţiunea omenească.

Caracteristic pentru ideile de stăpânire şi de împărăţie a lui Dumnezeu este, deja de pe vremea patriarhilor, credinţa în „Dumnezeul transcendent şi personal al părinţilor", care se descoperă în lume celor aleşi de el, îi adună împreună ca fraţi şi surori în spiritul solidarităţii sale practicate faţă de oameni, îi apără împotriva atacurilor şi li se descoperă istoric, în tensiunea dintre promisiune şi împlinire (urmaşi şi ţară), ca cel care merge împreună şi este prezent pentru ei (cf. *Gen* 10-50)[8].

---

[5] Cf. E. HAAG, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes – I. Biblisch-theologisch. 1. Altes Testament", în *LThK3*, V (1996), 26-28, 26; H. MERKLEIN, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes – I. Biblisch-theologisch. 2. Frühjudentum; 3. Neues Testament", în *LThK3*, V (1996), 28-31, 29; R. SCHNACKENBURG, „Reich Gottes", 468.

[6] Cf. J.B. BAUER, „Umkehr", în *BThW4*, 544-546, 544ş.u.

[7] Cf. R. SCHNACKENBURG, „Reich Gottes", 474ş.u.

[8] E. HAAG, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes", 26. Mai pe larg despre aceasta şi despre mărturia fundamentală a credinţei în Vechiul Testament, cf. J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments* (Die Neue Echter Bibel: Ergänzungsband, 1), Würzburg 1995, 57-65.

Experiența de credință a faptelor minunate salvifice din timpul marii eliberări din sclavia egipteană implică un răspuns corespunzător din partea poporului, care trebuie să se dovedească corespunzător, alături de actul de credință al recunoaşterii lui Dumnezeu Eliberatorul, şi în coedificarea unei societăți noi în libertate şi bine comun pentru toți[9].

Pentru construirea unei societăți noi, nu este suficientă eliberarea de mecanismele exploatatoare străine şi exterioare. Pentru aceasta, este necesară şi convertirea interioară a poporului şi a membrilor săi. Momentele de dezamăgire legate de edificarea noii vieți în Țara Făgăduită arată că eliberarea divină de situațiile duşmănoase străine n-a găsit întotdeauna, la oameni şi în practica socială, ecoul aşteptat al unei libertăți personale şi sociale. De aceea, se vorbeşte despre o pervertire a idealului teocratic al stăpânirii lui Dumnezeu şi despre necesitatea unei critici față de această situație.

În opoziție cu pervertirea idealului teocratic, apărută în Israel, şi cu critica la adresa indignării şi incapacității poporului îndepărtat de Iahve de a corespunde exigenței etice a stăpânirii şi împărăției lui Dumnezeu (cf. *Ex* 19,5ş.u.), profetismul preexilic a anunțat că stăpânirea regească a lui Iahve asupra Sionului grăbeşte spre cunoaşterea judecății (cf. *Is* 6,1-11) şi va pune capăt oricărei aroganțe față de Dumnezeu în Israel (cf. *Am* 8,2; *Ez* 7,2) şi lumii popoarelor (cf. *Is* 10,5-15)[10].

Prăbuşirea monarhiei davidice înseamnă o îndepărtare de Dumnezeu şi, totodată, un eşec grav în domeniul politic, economic şi socio-cultural. În acest context poate fi înțeles discursul despre dimensiunile sociale ale păcatului, care scoate în evidență mari contradicții sociale în comparație cu mântuirea lui Dumnezeu şi cu binele oamenilor[11].

Proporția răului, necredința poporului şi respingerea din partea acestuia a convertirii justifică experiența exilului. Aceasta este interpretată, mai întâi, ca pedeapsă, însă ulterior este văzută ca ocazie de convertire[12]. Întoarcerea din exil favorizează o aprofundare a concepției despre stăpânirea lui Dumnezeu în trăsăturile ei escatologice, şi scoate în evidență dispoziția lui Dumnezeu de a ierta poporul suferind. În acest context, perspectivele convertirii se îmbogățesc cu dimensiuni interioare în inima omului, în timp ce concepția despre *poporul ales*, Israel, trece într-un plan secundar, din cauza unor idei apocaliptice în favoarea unui privilegiat „rest sfânt"[13].

---

[9] Cf. J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments*, 193ş.u.

[10] E. HAAG, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes", 27.

[11] De semnificația veterotestamentară a păcatului aparține convingerea că păcatul „nu este o problemă care să-l privească doar pe individ", ci şi comunitatea: F. REITERER, „Sünde-Sühne" (AT), în *BthW4*, 515-521, 515. Despre aspectele sociale ale păcatului în raport cu delicte sociale, cf., tot acolo, în continuare 516ş.u.

[12] Cf. E. HAAG, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes", 27; J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments*, 246.

[13] Cf. E. HAAG, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes", 27; R. SCHNACKENBURG, „Reich Gottes", 470.

Dimensiunea escatologică a împărăţiei lui Dumnezeu şi a chemării la convertire, legată de aceasta, va ocupa un loc important în predica lui Isus despre *basileia* lui Dumnezeu[14]. În această dimensiune este integrată speranţa într-o creaţie transformată, cu perspectiva unui cer nou şi a unui pământ nou[15].

b) În *Noul Testament,* conceptul de „stăpânire a lui Dumnezeu" dă expresie conţinutului central al mesajului lui Isus[16]. În predica lui Isus despre împărăţia lui Dumnezeu are loc o schimbare teologică. Situaţia judecăţii pe care el o presupune (cf. *Mt* 3,7-12 şi par.; *Lc* 13,3.5), asemenea lui Ioan Botezătorul, ca urmare a tradiţiei deuteronomice (cf. *Dan* 9,3-19; *Bar* 1,15-2,10; *Hen* (etiop.) 93,8ş.u.), este înlocuită prin proclamarea mântuirii escatologice pentru Israel. Aceasta are loc în fericirea „săracilor", cărora li se atribuie împărăţia lui Dumnezeu (cf. *Lc* 6,20ş.u.; par.), sau în anunţarea apropierii stăpânirii lui Dumnezeu (cf. *Mc* 1,5; *Lc* 10,9; par.)[17].

Dacă se pune întrebarea referitoare la esenţialul convertirii în predica lui Isus, trebuie avute în vedere expresiile *a se converti* şi *a deveni copil*[18]. Întoarcerea de la rău, de la păcat, şi asceza sau postul sunt, fără îndoială, semne ale convertirii, dar ele nu constituie nicicum esenţialul convertirii,

> ci, într-un mod propriu, orientarea inimii spre Dumnezeu, asemenea copiilor, care se lasă conduşi fără răutate şi plini de încredere fără margini. Adevărata convertire, aşa cum o vede Isus, este acolo unde omul nu se mai încrede în sine însuşi, când el nu mai doreşte să realizeze propria-i mântuire cu puterile sale, ci încetează de a mai privi la sine, se încrede în Dumnezeu şi de la el aşteaptă toată mântuirea[19].

---

[14] Cf. R. SCHNACKENBURG, „Reich Gottes", 470ş.u.

[15] Mântuirea finală va face suferinţa uitată, iar bucuria îi va umple pe oameni: „Căci nenorocirile din vremurile de demult au fost uitate şi stau departe de ochii mei. Pentru că eu voi face ceruri noi şi pământ nou. Nimeni nu-şi va mai aduce aminte de vremurile trecute şi nimănui nu-i vor mai veni în minte" (*Is* 65,16c-17).

[16] Cf. H. MERKLEIN, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes", 29.

[17] Cf. H. MERKLEIN, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes", 29.

[18] *Mt* 18,2-3: „Chemând la sine un copil, l-a pus în mijlocul lor şi le-a spus: «Adevăr vă spun, dacă nu vă veţi întoarce şi nu veţi deveni asemenea copiilor, nu veţi intra în împărăţia cerurilor»".

[19] J.B. BAUER, „Umkehr", 545. În acest loc, trebuie avut în vedere faptul că, pentru Isus, tată era desemnarea tipică a lui Dumnezeu; el este Abba – „Tata", „Tăticul". Acest mod de adresare se raportează la profunda relaţie dintre Isus şi Dumnezeu şi, din acest motiv, ea nu trebuie minimalizată. „Ar fi greşită o devalorizare a acestei forme de adresare către Dumnezeu, în sensul unei minimalizări, adică s-ar face din Domnul şi Stăpânul doar un «tătic drăguţ», în jurul căruia copiii ar sări după cum vor ei. Faptul că Dumnezeu, căruia Isus i se adresează cu «Abba», rămâne Domn şi Suveran este arătat deja de rugăciunea Tatăl nostru, în care se cere de la «Abba» să se impună ca Domn şi Rege", H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983, 84.

Perspectivele convertirii sociale, în lumina împărăției lui Dumnezeu, pot fi arătate din modul în care Isus a înțeles şi a proclamat stăpânirea divină în cheie escatologică. Că Isus i se adresează lui Dumnezeu cu „Abba" şi-i învață pe ucenicii săi să se roage la fel, nu presupune o conştiință specială de *Fiu* a lui Isus[20], ci tocmai faptul că stăpânirea escatologică a lui Dumnezeu a început deja în predica şi în faptele sale salvifice: „Isus îl proclamă pe *Dumnezeu* care poate fi invocat ca «Abba», însă tocmai prin aceasta el îl proclamă pe Dumnezeu ca pe *Dumnezeul escatologic*, a cărui stăpânire este proclamată de Isus deja ca un eveniment prezent"[21]. În legătură cu această idee a lui Isus despre stăpânire, trebuie lămurită problematica convertirii sociale. Zorii împărăției lui Dumnezeu în semnele experimentate concret sunt evidențiate în mod deosebit în *Evanghelia după Luca*[22]. Între mântuirea escatologică a lui Dumnezeu, inițiată deja în Isus, şi marea bucurie care se naşte în acest context are loc procesul *metanoia* ca efect al îndurării lui Dumnezeu față de poporul său. H. Merklein a atras atenția cu privire la ispita şi greşeala de a interpreta *metanoia* ca pe un *act religios al fiecăruia* (particular). În discuțiile pline de tensiune dintre Isus, vestitorul şi realizatorul stăpânirii lui Dumnezeu, şi criticii săi orientați fariseic, care cereau pentru dobândirea împărăției lui Dumnezeu o strictă respectare morală a Torei şi, corespunzător acesteia, o convertire a păcătosului, Isus le anunță păcătoşilor împărăția lui Dumnezeu înainte ca aceştia să o fi putut merita printr-o convertire dovedită.

Bucuria pentru ceea ce a fost găsit din nou, în *Lc* 15[23], trebuie înțeleasă în strânsă legătură cu marele eveniment salvific pentru poporul israelit, şi nu doar pentru indivizi particulari[24].

Faptul că Isus se îndreaptă către cei păcătoşi şi interpretează comuniunea cu ei ca un act al regăsirii se integrează cu interioară consecvență în *cadrul mesajului său escatologic*. Căci, dacă este adevărat că Isus, prin proclamarea stăpânirii lui Dumnezeu, promite mântuirea escatologică şi o anunță ca un eveniment deja prezent nenorocirii colective în care se afla Israelul, conform gândirii sale, aceasta poate însemna,

---

[20] Aici, H. Merklein contrazice teza lui J. Jeremias şi a lui H. Schürmann, care vor să vadă în formula de adresare Abba conştiința de fiu datorată unei revelații speciale a lui Isus. Cf. H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 89ş.u.

[21] H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 91. Cf., acolo, în nota 133, alte trimiteri către W. SCHRAGE, „Theologie und Christologie bei Paulus und Jesus auf dem Hintergrund der modernen Gottesfrage", în *EvTh* 36 (1976) 121-154, 135ş.u.

[22] Cf. H. MERKLEIN, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes", 29. Mai pe larg, cf. la R. SCHNACKENBURG, „Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien", în *HThK*, Supplementband IV, Freiburg-Basel-Wien 1993, 161-167, unde Isus este prezentat ca *vestitorul evangheliei harului*.

[23] Oaia (v. 6); drahma (v. 9); fiul (vv. 24.27.32).

[24] Cf. expunerea detailată a lui H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 77-91: „Die Tilgung der Schuldvergangenheit Israels – Jesu Botschaft von der eschatologischen Güte Gottes" (Iertarea trecutul păcătos al Israelului – vestea lui Isus despre bunătatea escatologică a lui Dumnezeu).

desigur, că trecutul păcătos al Israelului şi-a pierdut rostul înaintea lui Dumnezeu şi pornind de la Dumnezeu. Acţiunea de alegere a lui Dumnezeu nou proclamată, escatologică, iartă trecutul păcătos al Israelului. Bunătatea lui Dumnezeu, după cum ne vorbeşte ea în parabola noastră[25], este *bunătatea lui Dumnezeu care acţionează escatologic*, care, de dragul acţiunii sale mântuitoare escatologice, nu mai priveşte la consecinţele (juridice) nenorocirii Israelului şi-l iartă[26].

În lumina harului lui Dumnezeu dăruit spre mântuirea oamenilor, care face posibilă convertirea prin iertarea păcatelor, devin vizibile perspectivele convertirii sociale în contextul unei înnoiri mai mari a întregii vieţi comunitare. Aici trebuie avute în vedere două aspecte. Pe de o parte, păcatul din trecut nu mai are mare semnificaţie în faţa mântuirii nemeritate, venite de la Dumnezeu, ceea ce, de altfel, nu este în nici un caz o bagatelizare a păcatului, ci conţine o chemare urgentă la convertire. În acest sens, păcatul este demascat sau apare chiar în respingerea convertirii:

> Păcatul apare acolo unde este refuzată convertirea. La pronunţarea ameninţărilor împotriva oraşelor Corazin, Betsaida şi Cafarnaum (*Mt* 11,20-24; par.), s-a văzut cum acţiunea lui Isus a făcut să iasă la iveală vinovăţia. Prin faptul că ei nu s-au întors, că nu au primit oferta mântuirii, deşi au fost săvârşite mari minuni în mijlocul lor, s-a descoperit păcatul lor şi au devenit vinovaţi[27].

Din aceasta rezultă o situaţie neliniştitoare, anume că oamenii, prin refuzarea posibilităţilor de convertire, pot contribui la înrăutăţirea condiţiilor de viaţă în dimensiunea ei personală şi socială. Pe de altă parte, *metanoia* socială, prin profunda sa înnoire a vieţii, trebuie văzută în aşa fel încât convertirea să nu-l privească, în primul rând, pe individ ca problemă privată, ci să fie cerută de la toţi oamenii, pentru că toţi au nevoie de întoarcere (cf. *Rom* 3,23-26).

Dacă în faţa răului trăit ar fi căutaţi şi identificaţi numai făptaşii particulari, ar însemna o simplificare falsă sau o reducere a situaţiilor păcatului şi a structurilor obiective ale răului. Vechea solidaritate în rău cere o nouă solidaritate în bine, adică în dispoziţia pentru *metanoia* socială. Desigur că de convertire au nevoie păcătoşii, ca şi cei care se consideră mai puţin vinovaţi[28]. În parabola despre smochinul care nu

---

[25] Aici, autorul face referinţă la *Lc* 15,11-32: parabola tatălui milostiv.

[26] H. MERKLEIN, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 80. O prezentare similară pe tema *bunătatea lui Dumnezeu* faţă de păcătoşi în lumina lui *Lc* 15,11-32, de altfel, cu mai puţină accentuare a dimensiunii escatologice şi cu evidenţierea disponibilităţii de convertire socială din partea oamenilor, oferă GNILKA, JOACHIM: „Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte", *HThK*, Supplementband III, Freiburg-Basel-Wien 1990, 102-108.

[27] J. GNILKA, „Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte", 208-209.

[28] La baza acestui gând stă rezerva faţă de convingerea că celor răi le merge rău, iar celor buni, bine. Această convingere poate fi întâlnită la lumea care venea la Isus şi povestea despre soarta acelor galileeni pe care Pilat i-a ucis în timpul jertfelor cultuale (cf. *Lc*

aduce rod (cf. *Lc* 13,6-9), Isus cere dispoziția de convertire de la toți, chiar şi de la cei care nu au săvârşit nici un rău. În legătură cu poziția lui Isus față de galileenii uciși, față de cei căzuți la prăbușirea turnului în Ierusalim şi față de smochin, trebuie reținut că, pentru Isus,

> moartea violentă a oamenilor nefericiți nu este în nici un caz sigiliul lui Dumnezeu peste viața rătăcită a păcătoşilor, ci un *manetekel* care avertizează şi care cheamă la convertirea cerută cu mult înainte. Semnul de avertizare se adresează tuturor, dar, mai întâi, locuitorilor Ierusalimului. Cu toate acestea, posibilitatea amenințătoare „veți pieri la fel" trebuie aplicată nu distrugerii oraşului, ci judecății prilejuite de sosirea definitivă a împărăției lui Dumnezeu. Astfel, acest *loghion* se integrează cu totul în predica lui Isus despre **basileia**[29].

1.2. Interpretări greşite

Legătura strânsă dintre *metanoia* şi zorii timpului salvific şi prezentul concret al împărăției lui Dumnezeu, după cum reiese, înainte de toate, din Evangheliile sinoptice[30], rămâne o condiție pentru perspectivele convertirii pe parcursul evoluției istorice[31]. În actul convertirii, omul dă un răspuns decisiv la bunătatea anterioară a lui Dumnezeu. Deoarece convertirea nu poate fi o faptă întru totul proprie omului, ci un rezultat al ofertei salvifice divine, dispoziția de convertire a omului rămâne dependentă de forma „proclamării unui an de îndurare a Domnului" (*Lc* 4,19)[32]. În acest caz, trebuie văzute contextele în care are loc această proclamare în diverse condiții socio-culturale. Interpretările greşite ale stăpânirii[33] lui Dumnezeu pot conduce la o proclamare înțeleasă în mod unilateral, ceea ce, la rândul său, poate avea efecte negative pentru şansele convertirii, în special, în dimensiunea sa socială[34]. Pericolul unor

---

13,1-9). Acestora le spune Isus: „Credeți voi că aceşti galileeni au fost mai păcătoşi decât toți ceilalți galileeni pentru că au suferit aceasta?" (v. 2). În continuare, Isus face referință la istoria oamenilor care au fost uciși la prăbușirea turnului din Siloe cu aceeaşi întrebare: „Sau credeți că cei optsprezece peste care a căzut turnul din Siloe, şi i-a ucis erau mai vinovați decât toți ceilalți oameni care locuiau în Ierusalim?" (v. 4).

[29] J. GNILKA, „Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte", 210.

[30] „Deoarece formula «împărăția lui Dumnezeu este aproape» se referă nu numai la sosirea ei nemijlocită, ci şi la faptul că aceasta a început deja", A. FEUILLET, „Metanoia", în *SM*, III (1969), 453-463, 458.

[31] „Corespunzând naturii corporal-spirituale, istorice şi sociale a omului, convertirea are întotdeauna (deşi în forme foarte diferite de expresivitate) un aspect legat de latura cultuală şi socială în toate religiile, inclusiv în creştinism (rituri de inițiere, botez, liturgia penitențială, manifestări de trezire ş.a.m.d.), care poate fi atât partea corporal-socială a convertirii, cât şi faptul că este, în primul rând, partea dăunătoare a convertirii şi a religiei (acolo unde lucrurile nu sunt relativizate personal)", K. RAHNER, „Konversion", în *SM*, III (1969), 39-47, 39.

[32] Cf. H. MERKLEIN, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*, Stuttgart 1994, 170.

[33] Aici este vorba, în primul rând, de ideea de Dumnezeu, de om şi de lume.

[34] Cf. B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 185: „Verlust der Gottesherrschaft als ständiges kritisches Korrektiv menschlichen Handelns" (Pierderea stăpânirii lui Dumnezeu, în sensul de corectiv continuu al acțiunii umane).

interpretări greşite ale împărăţiei lui Dumnezeu a existat dintotdeauna în istorie. A fost deja în Biblie şi poate fi întâlnit în istoria creştinismului şi a Bisericii în diferite forme socio-culturale, condiţionate de timpul respectiv[35]. În general, interpretările greşite pot fi împărţite în patru tendinţe principale: verticalism versus orizontalism, individualism versus colectivism şi formele lor inverse. În realitate, dimensiunea orizontală şi socială, individuală şi socială, corespunde structurii fundamentale a omului, care este, în acelaşi timp, o unitate dintre trup-suflet şi individ-membru. În cazul în care nu se respectă şi nu este promovată această unitate, apare pericolul de neîndepărtat în care intervine dualismul în locul dualităţii armonice[36]. Pornind de la faptul că între *metanoia*, orientarea morală şi înţelegerea specifică unui anumit timp privind discursul lui Isus despre împărăţia lui Dumnezeu există o strânsă legătură[37], trebuie prezentate în continuare câteva aspecte unilaterale, cu efecte negative pentru perspectivele convertirii sociale.

a) *Lumea de dincolo versus lumea* de aici. Rădăcinile unei astfel de tendinţe falsificatoare privind ideea de stăpânire a lui Dumnezeu ar putea fi găsite deja în apocaliptica iudaică: „Lumea prezentă şi societatea sunt considerate ca fiind lipsite de mântuire, posibilitatea lor de îndreptare este considerată imposibilă”[38]. În această tendinţă se află convingerea că adevărata viaţă poate fi trăită doar dincolo de existenţa lumii de aici. „Atenţia credincioşilor este abătută cu totul de la lume prin faptul că ei îşi orientează întreaga gândire şi speranţă în mod exclusiv către «partea mai bună de dincolo»”[39]. Acest mod de a gândi este însoţit de un fenomen de spiritualizare a împărăţiei lui Dumnezeu, în care stăpânirea lumească este în contradicţie cu cea a lui Dumnezeu[40].

---

[35] Cf. B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 189ş.u. Prezentarea împărăţiei lui Dumnezeu în evoluţia istorică este în sine o temă vastă şi nu poate fi tratată aici în profunzime. Referinţe sintetice în acest sens pot fi găsite la M. KNAPP, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes”, 31-34; M. BUSSMANN, „Reich Gottes – B. Historisch”, în *NHThG*, IV (1991), 389-402; H. FRIES, „Reich Gottes und Kirche in gesellschaftlicher Vermittlung”, *CGG* 29 (1982) 86-118; R. MAU, „Herrschaft Gottes-Reich Gottes – V. Alte Kirche bis Reformationszeit”, *TRE* 15 (1986) 218-224; M. BEINTKER, „Herrschaft Gottes-Reich Gottes – VI. Neuzeit”, *TRE* 15 (1986) 224-228.

[36] Despre diferenţa dintre dualitate şi dualism, cf. A.M. RAMSEY, *Geistlich und Weltlich. Eine Studie über die jenseitigen und diesseitigen Aspekte des Christentums*, Frankfurt a. M. 1968, 31ş.u. În acelaşi sens, Karl Rahner a definit drept apostazie orizontalismul radical raportat la porunca iubirii faţă de aproapele, în care Dumnezeu este recunoscut doar ca o cifră pentru justificarea demnităţii umane; cf. K. RAHNER, „Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt”, Theologische Akademie 7 (1971) 9-29, 10ş.u.

[37] Cf. P. HOFFMAN – V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu*, QD 66, Freiburg-Basel-Wien 19793, 65.

[38] P. HOFFMAN – V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral...*, 66.

[39] B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 191.

[40] Cf. M. BUSSMANN, „Reich Gottes – B. Historisch”, 390; R. MAU, „Herrschaft Gottes-Reich Gottes”, 219ş.u.

Aşteptarea utopică a răscumpărării într-o altă lume, mai bună, cea de dincolo, are consecinţe pentru diferitele idei legate de realizarea vieţii:

> În această sită a diastazei dintre „lume" şi „împărăţia lui Dumnezeu" se pot aşeza ulterior diferite forme ale împlinirii motivate religios sau cvasi-religios: fuga de lume şi dispreţuirea lumii, privatizarea şi spiritualizarea individualistă a urmării creştine a lui Isus, depolitizarea a ceea ce este creştin, iar prin acestea, pe de o parte, înclinaţii spre acceptarea unei succesiuni letargice a legăturilor şi evoluţiilor sociale, iar pe de altă parte, influenţarea spre o acceptare lipsită de critică şi subestimarea stărilor dominante[41].

Prin faptul că stăpânirea lui Dumnezeu este înţeleasă încontinuu ca distanţă de pământesc şi apoi interpretată exclusiv ca o măreţie transcendentă, îşi pierde funcţia sa critică faţă de prezent. În acest caz, nedreptatea şi asuprirea trebuie suportate în răbdare. Astfel de încercări sunt considerate nu rareori ca fiind voite de Dumnezeu şi, ca atare, sunt legitimate[42]. În acelaşi timp, există pericolul ca, din cauza unei înţelegeri false a împărăţiei lui Dumnezeu, aceasta să se transforme într-un instrument de simplă consolare[43]. Aici este îngustată dimensiunea istorico-salvifică a mântuirii, care are drept urmare faptul că responsabilitatea faţă de lume şi edificarea lumescului sunt promovate prea puţin.

b) *Lumea de aici versus lumea de dincolo.* O altă interpretare greşită a împărăţiei lui Dumnezeu constă în închipuirea că „ordinea pământească ar putea realiza anticipat stăpânirea lui Dumnezeu"[44]. O astfel de mentalitate poate avea rădăcinile proprii în teocratismul iudaic şi, la fel de bine, în ideologia Imperiului Roman[45]. Forme concrete ale schimbării unilaterale de semnificaţie a stăpânirii lui Dumnezeu, în care reliefarea escatologică trece în planul secundar, iar faţa lumească prezentă vine în prim plan, pot fi văzute, în special, o dată cu apariţia schimbării aduse de împăratul Constantin[46]. O unitate mai puţin fericită, care merge până la identificarea dintre împărăţia lui Dumnezeu, stăpânirea împăratului şi Biserică, constituie o altă dimensiune a pierderii legate de înţelegerea stăpânirii lui Dumnezeu. „Conceptul biblic de «împărăţie a lui Dumnezeu» a pierdut în acest context teologic conţinutul său escatologic. Împărăţia lui Dumnezeu, care avea să vină, s-a transformat într-o «prelungire» înălţare a ceea ce este deja"[47]. Într-un

---

[41] P. HOFFMAN – V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 66.
[42] Cf. B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 191.
[43] Cf. B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 191.
[44] P. HOFFMAN – V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 66.
[45] Cf. P. HOFFMAN – V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 66.
[46] Cf. M. BUSSMANN, „Reich Gottes – B. Historisch", 391.
[47] M. BUSSMANN, „Reich Gottes – B. Historisch", 391. Cf. H. FRIES, „Reich Gottes und Kirche in gesellschaftlicher Vermittlung", 87ş.u.; R. MAU, „Herrschaft Gottes-Reich Gottes", 220.

astfel de context religios-politic s-a putut impune, încetul cu încetul, tendinţa

> de a-i da unei organizaţii concrete statal-socială o justificare obligatorie metafizică. Absolutismul monarhic se încadra excelent în această structură. La aceasta se adaugă o anumită formă de mentalitate mesianică a împlinirii care, deşi este destul de conştientă de perspectiva de viitor a împărăţiei lui Dumnezeu, totuşi, printr-un anumit mod de a gândi analogic, vrea să creeze deja acum veşnic „dreapta" împărăţie a lui Dumnezeu, structurată şi condusă de o stăpânire legitimată şi mandatată de Dumnezeu (de exemplu, papalitatea, imperiul în Evul Mediu)[48].

Gândirea care stă la baza acestei orientări inspiră o angajare umanpământească, ce face din realizarea împărăţiei lui Dumnezeu, *aici* şi *acum,* o datorie principală. Prin aceasta, se formează pas cu pas fenomenul *moralizării* mesajului despre stăpânirea lui Dumnezeu[49]. O astfel de evoluţie unilaterală este însoţită mereu de pericole.

Pericolele unei astfel de interpretări se află, pe de o parte, în evoluţia care rezultă din ea şi creează presupusele sisteme etice perene, întrucât sunt rânduite de Dumnezeu, a căror urmare este considerată ca fiind în slujba zidirii stăpânirii lui Dumnezeu[50], şi, pe de altă parte, în legitimarea unor stăpâniri concrete spirituale şi lumeşti, care, prin aceasta, sunt imunizate împotriva oricărei critici şi, drept urmare, sunt perpetuate, deoarece critica la adresa lor ar însemna respingerea stăpânirii lui Dumnezeu[51].

Din aceste construcţii rezultă urmări deosebit de negative cât priveşte posibilităţile unei edificări a vieţii la nivel responsabil atât personal, cât şi social. În primul rând, se cere supunere absolută din partea autorităţii publice statale sau bisericeşti. Domină structuri orientate spre autoritarismul relaţiilor reciproce, în care stăpâneşte organizarea ierarhică dintre cei care comandă şi cei care ascultă, dintre cei care-i învaţă pe alţii şi cei care învaţă[52].

În consecinţă, sunt acceptate şi „urmate" respectivele idei despre lume şi interpretări ale credinţei. Alternativele sunt considerate periculoase şi sunt interzise; cine le concepe şi le propagă este bănuit de dezordine. Interpretarea monarhico-absolutistă face din Dumnezeu supraputerea

---

[48] P. HOFFMAN – V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 66. Cât priveşte diferite aspecte ale Bisericii în Răsărit şi în Apus, cf. H. FRIES, „Reich Gottes und Kirche in gesellschaftlicher Vermittlung", 90ş.u.; R. MAU, „Herrschaft Gottes-Reich Gottes", 220ş.u.

[49] Cf. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 189.

[50] Trimitere a autorului la P. HOFFMAN – V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 67ş.u.

[51] B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 189. Mai pe larg despre aceasta, cu trimitere la poziţia adoptată de Gioachino da Fiore, cf. M. BUSSMANN, „Reich Gottes – B. Historisch", 394ş.u.; H. FRIES, „Reich Gottes und Kirche in gesellschaftlicher Vermittlung", 94ş.u.

[52] Cf. P. HOFFMAN – V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 66.

absolută, în timp ce omul îşi trăieşte propria micime ca o forţă apăsătoare. Supunerea faţă de autoritate şi atitudinea tăcută în a fi de acord cu lucrurile aşa cum sunt ele se prezintă ca rezultatele unei astfel de experienţe a lumii şi a societăţii[53].

Fugii de lume, în cazul raportului *lumea de dincolo versus lumea de aici*, îi corespunde, aici, o imagine statică a edificării vieţii care îngustează în mod decisiv posibilitatea de a concepe schimbări profunde în spaţiul de viaţă al lumii şi societăţii. Convingerea că împărăţia lui Dumnezeu poate fi şi trebuie construită prin acţiunea umană a tuturor indivizilor, dar şi prin pretenţiile la puterile reprezentative ale lumii şi ale Bisericii, nu a rămas fără efect pentru înţelegerea sistemelor morale[54]. În ele, raportul dintre împărăţia lui Dumnezeu şi Biserică, împărăţia lui Dumnezeu şi lume, a fost deseori fals definit. Biserica şi lumea nu trebuie să reprezinte sau să construiască stăpânirea lui Dumnezeu, ci să o facă practicabilă. În acest sens, stăpânirea lui Dumnezeu rămâne *prerogativa absolută* a lui Dumnezeu şi nu poate fi realizată de nimeni altul[55]. În privinţa unui sistem etic conceput în acest context, trebuie remarcat:

> Nu există *sistemul* moral-teologic definitiv care ar putea spune cum şi când se poate „construi" împărăţia lui Dumnezeu. Pornind de la dinamica împărăţiei lui Dumnezeu, teologia morală se poate angaja în chip înnoit doar pentru a planifica şi oferi posibilităţi de realizare a unei umanităţi mai bune în condiţiile schimbătoare individuale şi sociale ale vieţii, după unitatea de măsură a iubirii Dumnezeului lui Isus[56].

c) *Individualism versus colectivism şi invers.* În strânsă legătură cu evoluţiile greşite amintite mai sus, mai sunt încă două fenomene, care nu sunt fără semnificaţie pentru înţelegerea raportului dintre împărăţia lui Dumnezeu şi metanoia socială. Interpretările individualiste ale stăpânirii lui Dumnezeu şi încercările de natură morală de a o dobândi prin eforturi proprii pot fi găsite, în primul rând, în Europa Occidentală. Acolo, evoluţii catolice[57] şi protestante[58], raportate la împărăţia lui Dumnezeu, au condus la formarea unor concepţii individualiste şi egoiste

---

[53] P. HOFFMAN – V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 66-67.

[54] Mai mult despre acestea, cf. P. HOFFMAN – V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 67, nota 81.

[55] Cf. B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 189ş.u.

[56] P. HOFFMAN – V. EID, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 66-67. Mai departe, în legătură cu această tematică, cf. R. SCHNACKENBURG, „Ethische Argumentationsmethoden und neutestamentliche Aussagen", în K. KERTELGE, ed., *Ethik im Neuen Testament*, QD 102, 32-49, 46ş.u.

[57] În legătură cu tendinţe privatiste şi individualiste, cf., mai departe, constatarea critică a lui B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 191.

[58] Cf. R. MAU, „Herrschaft Gottes-Reich Gottes", 222ş.u.; M. BUSSMANN, „Reich Gottes – B. Historisch", 396ş.u.; H. FRIES, „Reich Gottes und Kirche in gesellschaftlicher Vermittlung", 96-101; M. KNAPP, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes", 32ş.u.

despre mântuire. O evoluţie diferită în Răsărit se orientează spre idei colectiviste, potrivit cărora omul este văzut ca membru al Bisericii şi al societăţii. Decisiv pentru mântuirea lui este, înainte de toate, nu dimensiunea individual-personală a acţiunii sale, ci apartenenţa la naţiune, la popor şi la Biserica influenţată naţional. În acest mod de a gândi, colectivului îi revine, în mod decisiv, un rol prioritar în defavoarea individului[59].

Atât individualismul, cât şi colectivismul constituie interpretări greşite şi trebuie văzute asemenea unor false concepţii de împlinire, reducţioniste. Nici activitatea moralizată şi nici pasivitatea demoralizată nu sunt capabile să ducă, în mod pozitiv, la apariţia unui climat socio-cultural care să poată favoriza *metanoia*.

1.3. Relevanţa teologico-etică astăzi

Retrospectiva critică asupra interpretărilor greşite ale stăpânirii lui Dumnezeu înseamnă o provocare pentru reflecţiile teologico-etice, o chemare de a evita astfel de atitudini şi de a crea atitudini noi, corespunzătoare luminii credinţei, în mijlocul căreia stă mesajul despre împărăţia lui Dumnezeu.

Vestea despre venirea stăpânirii lui Dumnezeu se dovedeşte, astfel, centrul credinţei creştine, spre care este orientat orice conţinut de credinţă şi în care se regăsesc toate într-un tot unitar. Aici se vede modul în care, în concepţia creştină, Dumnezeu şi lumea îşi aparţin reciproc şi modul în care, din acest motiv, concepţia creştină despre lume îşi găseşte orientarea tocmai în acest centru. În aşteptarea sosirii împărăţiei lui Dumnezeu se realizează viaţa creştină în această lume, în contextul unei tensiuni escatologice: ca fiinţă credincioasă, omul ştie că nu-şi poate găsi împlinirea definitivă a fiinţei sale umane în această lume. Cu toate acestea, lumea şi viaţa rămân „definitiv" în aceasta semnificative; căci Dumnezeu nu vrea să fie Dumnezeu fără creaţia sa, ci să i se descopere acesteia ca Dumnezeu prin faptul că el le oferă făpturilor sale participarea la plinătatea propriei sale vieţi. Această tensiune escatologică este experimentată ca tensiune între acel „deja" al stăpânirii lui Dumnezeu, iniţiată de-acum în mod real-simbolic, şi orientarea spre acel „nu încă" al desăvârşirii sale finale[60].

Din acest unghi de vedere sistematic-teologic al stăpânirii lui Dumnezeu, se poate spune că tensiunea nu trebuie să conducă, în nici un caz, pe de o parte, la separare, la formarea de contraziceri extremiste între Dumnezeu, om şi creaţie sau, pe de altă parte, între împărăţia lui Dumnezeu, Biserică şi societatea lumească[61]. Mai mult decât atât, aici

---

[59] Această remarcă trebuie înţeleasă în strânsă legătură cu influenţarea tradiţiei ortodoxe de către cezaropapism. Cf. H. FRIES, „Reich Gottes und Kirche in gesellschaftlicher Vermittlung", 92.

[60] M. KNAPP, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes", 37.

[61] Cf. A.M. RAMSEY, *Geistlich und Weltlich. Eine Studie über die jenseitigen und diesseitigen Aspekte des Christentums*, 31-48; K. RAHNER, „Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt", 24-26.

trebuie reliefată semnificația unității obligatorii din cadrul ofertei salvifice, care presupune un raport corespunzător al omului față de Dumnezeu, față de aproapele şi față de creație.

În acest context, poate fi vorba de perspectivele dimensiunii sociale ale convertirii. Ea devine posibilă într-o relație productivă dintre Biserică şi societate, unde Biserica şi societatea trebuie văzute ca două mărimi în slujirea împărăției lui Dumnezeu. Dacă misiunea Bisericii şi a societății față de lume este înțeleasă ca o angajare continuă pentru umanizarea lumii[62], trebuie avut în vedere faptul că *metanoia*, în dimensiunea ei personală şi socială, nu poate fi datoria şi rezultatul acțiunii pur umane în spațiul bisericesc şi comunitar, ci efectul şi consecința misiunii Bisericii şi societății, împlinite față de stăpânirea lui Dumnezeu. Lucrul acesta corespunde mesajului lui Isus despre împărăția lui Dumnezeu deja inițiată[63]. Chemarea la convertire este precedată de proclamarea şi de realitatea mundană incipientă[64] a acțiunii salvifice a lui Dumnezeu.

Pentru a vedea şanse concrete ale convertirii sociale, trebuie ținut cont de conceptul de *metanoia* în învățătura de astăzi a Bisericii[65]. Astfel, pot fi reținute două tendințe de orientare.

a) O *primă tendință* a conceptului de convertire se leagă de termenul *pocăință*, care domină discursul despre păcat. Raportarea la trecutul marcat de păcat este prioritară. În centrul interesului stă omul ca individ. El ar trebui să realizeze o îndepărtare de păcat şi de propriul trecut. Pentru aceasta, se cere o atitudine interioară, sufletească:

> Dintre toate conceptele amintite, care desemnează evenimentul *metanoia*, din punct de vedere al conținutului, se pare că, în documentele bisericeşti, cel al „pocăinței" este cel mai puțin explicat, cu toate că acesta desemnează atât atitudinea umilă sufletească în fața propriei păcătoşenii, uneori şi în fața experienței de viață schimbate ce rezultă din aceasta, cât şi formele de expresie bisericeşti, comunitare şi/sau individuale ale numitei atitudini interioare. Deoarece aici pocăința este tematizată mereu în strânsă legătură cu păcatul, dă impresia că este orientată unitar către trecut[66].

---

[62] Despre raportul dintre Biserică şi societate privind misiunea comună față lume, cf. K. RAHNER, „Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt", 26-29.

[63] Cf. A. LINDEMANN, „Gottesherrschaft und Menschenherrschaft. Beobachtungen zum neutestamentlichen Basileia-Zeugnis und zum Problem einer theologischen Ethik des Politischen", în *ThGl* 76 (1986) 69-94, 75.

[64] Cf. expresia „Geschehenereignis", cu trimitere la fundamentul ei exegetic prezentat de H. Merklein în M. KNAPP, „Herrschaft Gottes, Reich Gottes", 34; A. LINDEMANN, „Gottesherrschaft und Menschenherrschaft", 92ş.u.

[65] Aici nu se va face o analiză detaliată a acestei tematici. Ea a fost deja prezentată; cf. B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 21-61: „Das Verständnis von Umkehr in kirchlich-offiziellen Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil". Gândurile ce urmează fac referință la aceasta, în special paginile 58-61, unde sunt prezentate rezultatele.

[66] B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 58.

Schimbările în lumea înconjurătoare şi în societate sunt aşteptate ca efecte ulterioare ale pocăinţei individuale. Ce-i drept, sunt notate transformări necesare în domeniul social, însă tendinţa către spiritualizarea convertirii cauzează o pierdere a semnificaţiei comunitare ale unui proces de reînnoire mult mai bogat. De exemplu, pentru *ductus*-ul general din *Reconciliatio et paenitentia*, se poate spune, sintetic, că

> fiecare om este chemat, din cauza păcatului său, la convertire. În inima lui, el trebuie să se îndepărteze de păcat şi să se întoarcă la Dumnezeu. Drept consecinţă de la sine înţeleasă a unei astfel de schimbări interioare, vor fi nişte transformări ale vieţii sale, care vor atrage cu sine, în sfârşit, schimbări în viaţa oamenilor şi în câmpul social şi, prin aceasta, o reconciliere globală. Astfel, convertirea însăşi, în esenţă, este un eveniment eminamente interior şi individual[67].

b) *O a doua tendinţă* legată de conceptul *metanoia* indică o orientare clară spre oferta salvifică a lui Dumnezeu. Din acest motiv, ea este orientată către viitor. Dimensiunea interioară a convertirii este presupusă, însă se acordă o mare valoare unităţii aspectelor personale şi comunitare ale dispoziţiei de întoarcere. Alături de indivizi, sunt invitate la transformare şi structurile, instituţiile şi organizaţiile. Faţă de Biserică şi societate este formulat un corectiv critic, care îşi are fundamentul în funcţiunea critică a stăpânirii lui Dumnezeu. Convertirea este înţeleasă prioritar ca un proces, care nu se poate încheia în complexitatea vieţii moderne, ci, mult mai mult, are nevoie de o plăsmuire continuă în contextul unor transformări profunde în Biserică şi societate. O trăsătură importantă a acestei tendinţe este evidenţierea autonomiei Bisericii şi a societăţii şi, în acelaşi timp, recunoaşterea responsabilităţii personale pentru procesul de reînnoire a omenirii şi a lumii. În acest sens, *metanoia* apare în dimensiunea sa personală şi socială ca o consecinţă a misiunii îndeplinite faţă de împărăţia lui Dumnezeu şi faţă de lume.

Însă, prin acest mod de vedere, s-a trecut în favoarea unui concept de influenţă reciprocă între individ, Biserică şi societate, dincolo de schema liniară a convertirii, des întâlnită în documentele bisericeşti, conform căreia procesul de convertire începe o dată cu schimbarea de gândire a individului şi, pornind de la aceasta, datorită schimbărilor de comportament, merge mai departe – în mod automat – către transformările sociale. Prin aceasta, este descris totodată un proces care nu se încheie, chiar cu preţul izolării şi al ideologizării, deoarece, câtă vreme omul trăieşte în societate, este expus în mod permanent condiţiilor sociale aflate în schimbare şi, câtă vreme el se orientează după exigenţa evangheliei şi a stăpânirii lui Dumnezeu, nu-şi va vedea niciodată idealul împlinit în această lume[68].

---

[67] B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 37.
[68] B. LUTZ, *Umkehr als Prozeß ständigen Neu-Werdens*, 60-61.

2. Convertire în şi cu credință, speranță iubire

În mesajul său despre stăpânirea lui Dumnezeu, Isus uneşte în cuvânt şi acțiune atât promisiunea escatologică, cât şi realitatea mântuirii ce poate fi trăită la nivel social. Astfel, pentru ascultătorii cuvântului despre împărăția care va veni, există posibilitatea de a vedea în faptele vestitorului începutul a ceea ce el vesteşte[69]. Trăirea milostivirii dumnezeieşti este condiția pentru dispoziția de convertire a oamenilor. O astfel de trăire, însă, nu are ca efect automat transformarea omului, ci îi cere acestuia aprobarea şi decizia sa personală[70]. Pentru existența creştină, credința, speranța şi iubirea marchează unitatea plină de tensiune care-i motivează şi-i face pe creştini capabili pentru mărturia în favoarea împărăției lui Dumnezeu în lume[71]. În următoarele trei subdiviziuni, se va arăta faptul că credibilitatea creştinilor şi a Bisericii în proclamarea stăpânirii lui Dumnezeu şi în edificarea vieții lor conform acesteia în lume poate deschide perspective ale convertirii sociale[72].

2.1. Credința în sensul lumii

Negocierea legată de criza credinței, de decăderea credinței, de ateism, sau ceva asemănător, este arhicunoscută. Se spune că, prin acestea, s-ar

---

[69] În acest fel, mesajul lui Isus devine fundamentul oricărei acțiuni etice: „Pentru timpul de față, pentru situația în care se află Israelul şi întreaga omenire, nu este nimic mai important decât a răspunde milostivirii lui Dumnezeu cu aceeaşi milostivire față de oameni. «Fiți milostivi precum Tatăl vostru este milostiv!» (*Lc* 6,36). Prin aceasta, Isus nu prezintă milostivirea lui Dumnezeu doar în general, ca model pentru acțiunea umană, ci arată milostivirea sa acum, aceasta putând fi experimentată în edificarea împărăției harului său", R. SCHNACKENBURG, „Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments", în *Von Jesus zur Urkirche*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband I, Freiburg-Basel-Wien 1986, 35.

[70] Despre semnificația etică a unității necesare dintre trăirea verticală a milostivii lui Dumnezeu şi provocarea orizontală a omului față de semenii săi, după este descris în parabola despre „slujitorul nemilostiv" (cf. *Mt* 18,23-34), cf. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, 99-102; R. SCHNACKENBURG, „Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments", 35ş.u.

[71] Cf. T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus: eine exegetische Studie*, Stuttgarter Bibelstudien 150, Stuttgart 1992, 204.

[72] „Într-un sens acceptat de la sine, sunt credibile persoanele cărora li se acordă încredere în urma celor trăite; credibile, în acest sens, sunt şi instituțiile care corespund exigențelor etice; aceasta înseamnă, mai întâi, dreptății. Aici trebuie ținut cont de faptul că oamenii nu sunt, în general, nişte sceptici: ei vor să li se permită să creadă şi să aibă încredere, pentru că îşi uşurează viața prin aceasta, deoarece, prin aceasta, se reduce complexitatea problemelor de viață şi pentru că, prin aceasta, este îndepărtat dubiul care împiedică acțiunile lor. Din acest motiv, pierderea credibilității nu înseamnă nicidecum pierderea necesității credibilității; dimpotrivă, experiența-contrast constă tocmai în faptul că exact această necesitate se anunță, cu atât mai mult, cu cât este mai dezamăgită sau, pentru cine vrea să facă diferență de la bun început, pare că va fi dezamăgită", D. MIETH, *Die neuen Tugenden: ein ethischer Entwurf*, Düsseldorf 1984, 154.

pierde conştiinţa păcatului şi, implicit, dispoziţia de convertire. Este vorba de o plângere care, nu rareori, este transformată într-o formă de acuză[73]. În societăţile moderne, se poate observa, deja de zeci de ani, tendinţa evidentă că orientarea orizontală a oamenilor a influenţat şi ideile religioase. Potrivit acestei situaţii, Dumnezeu nu mai este căutat tradiţional într-o aliniere verticală, ci, mai degrabă, sensibilitatea faţă de aproapele devine un loc al întâlnirii cu Dumnezeu. Modul în care este trăit aici sensul existenţei umane depinde de mărturia creştinilor şi a Bisericii:

> Însă, deoarece Dumnezeu este prezent în sensibilitatea faţă de aproapele, slujirea socială faţă de aceasta se prezintă ca o slujire salvifică. Sensul kerigmei creştine şi răspândirea ei prin Biserică constă în căutarea acestui sens profund al angajării umano-comunitare. Mântuirea şi umanitatea nu sunt identice, dar sunt atât de unite între ele, încât nu pot fi găsite şi nu se realizează decât una în cealaltă[74].

Astfel, se constată că impulsurile şi concretizările convertirii se află în strânsă legătură cu mărturia creştină a *sensibilităţii faţă de aproapele*.

Oamenii nu pot înceta să mai pună întrebări referitoare la sensul vieţii şi al morţii[75]. Acest lucru face parte din constituţia fundamentală a omului şi, din acest motiv, nu se poate renunţa la el. Răspunsurile date acestor întrebări sunt luate în serios de către cei care le caută într-un mod corespunzător. În căutarea sensului propriei existenţe, al omenirii şi al lumii, oamenii se lasă interpelaţi de credibilitatea răspunsurilor. Interpretările greşite, concepţiile unilaterale, o insuficientă armonizare între învăţătură şi practică în mărturia de viaţă a creştinilor şi a comunităţii religioase îi pot dezamăgi pe oameni. Acestea îi conduc pe oamenii aflaţi în căutarea sensului la distanţarea de concepţiile de credinţă ale *acestor* creştini sau ale *acestei* Biserici. Aceasta nu înseamnă că deja ei nu vor să mai aibă nimic de a face cu Dumnezeul *adevărat* şi cu credinţa convingătoare.

---

[73] Plângerile şi acuzele generalizatoare sunt lipsite de spirit critic şi superficiale, ele sunt adesea paralele cu realitatea. Contrar acestora, este valabil faptul că, „din punct de vedere religios, Europa este un continent deosebit de eterogen. Caracterizările simpliste nu corespund acestei situaţii. Europa nu poate fi caracterizată nici ca fiind creştină şi nici areligioasă şi, cu atât mai puţin, atee. Mai mult decât atât, există ţări cu o zestre socio-religioasă foarte diferită, în spatele căreia stă o istorie de neconfundat", P.M. ZULEHNER – H. DENZ, *Wie Europa lebt und glaubt: europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993, 234.

[74] A. AUER „Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Öffnung eines traditionellen moraltheologischen Traktats in die Dimension des Gesellschaftlichen", în IDEM, *Zur Theologie der Ethik: das Weltethos im theologischen Diskurs*, *SThE* 66, Freiburg Schw.-Freiburg-Wien 1995, 89-112, 95.

[75] A se consulta, pentru aceasta, datele empirice prezentate de P.M. ZULEHNER – H. DENZ, *Wie Europa lebt und glaubt: europäische Wertestudie*, 70ş.u.

Prin urmare, atunci când este vorba de adevărul lui Dumnezeu, care se bucură de iubire..., este vorba de realitate şi de propriile ei raporturi complexe. Numai acel adevăr poate pretinde iubirea pentru sine, care dăruieşte viaţa eliberatoare. Numai acel adevăr poate da mărturie credibilă despre iubirea lui Dumnezeu, care îl înalţă pe om şi-i conferă propria lui demnitate[76].

Oamenii de astăzi nu au nevoie doar de o învăţătură de credinţă, care să transmită afirmaţiile de bază despre Dumnezeu, despre om, despre creaţie şi despre mântuire, ci ei aşteaptă de la credinţa semenilor ca adevărul vestit să fie şi realizat (cf. *1In* 1,1.8 şi par.). Această orientare nu valorează exclusiv doar în domeniul religios. Fenomenul respectiv poate fi observat în diferite câmpuri ale educaţiei, ale unui parteneriat, ale formării, sau chiar în politică şi în relaţiile socio-culturale[77]. Pretenţiile în numele autorităţii nu mai au eficienţă de mult, în schimb, autoritatea se dobândeşte abia prin competenţa credibilă într-un domeniu dat. Aceasta cere suficiente cunoştinţe şi, totodată, o utilizare delicată a acestor cunoştinţe.

În acest fel, şi domeniul teologico-etic trebuie să facă astăzi faţă respectivei probleme, nu numai să prezinte conţinuturile credinţei în chip academic, ci să comunice credinţa într-o formă convingătoare, încât aceasta să conducă în mod hotărâtor la configurarea deciziei fundamentale a persoanei. Altfel spus, este important, în acelaşi timp, *cine* transmite şi *cum* este transmisă credinţa astăzi. Orientări tradiţionalele în teologia morală, în care etica legilor şi etica individuală au jucat un rol important, fac astăzi transmiterea credinţei nu tocmai uşoară. Pentru Biserici, lucrul acesta înseamnă o datorie greu de îndeplinit, mai ales în cazul în care ele n-au corectat metodele şi practicile mai vechi şi cu totul depăşite.

În această situaţie, îi revine un rol mult mai mare preocupării *social-etice* genuine de a face posibilă şi de a asigura credinţa ca un act fundamental al libertăţii. Gândul că ar fi permisă impunerea credinţei cu mijloacele puterii politice s-a dovedit a fi, în perioada dezvoltării statului modern liberal, din ce în ce mai ieşit din uz. Bisericile catolice şi protestante au trebuit să înveţe, mai întâi, în urma unor lungi experienţe pline de durere, că multe conflicte de convingeri religioase nu pot fi liniştite decât prin toleranţă şi rezolvate prin discurs, ceea ce nu exclude delimitări privind învăţătura[78].

---

[76] D. MIETH, *Die neuen Tugenden...*, 159.

[77] Cf. datele empirice pentru această tematică la R. HEIDERICH – G. ROHR, *Wertewandel: Aufbruch ins Chaos oder neue Wege?*, München 1999, 11-12; mai pe larg şi mai la obiect, la P.M. ZULEHNER – H. DENZ, *Wie Europa lebt und glaubt*, 15-54.

[78] H. HALTER, „Glaube – VI. Theologisch-ethisch", în *LThK3*, IV (1995), 689-691, 689. O situaţie similară este încă actuală în regiunile fostului bloc comunist răsăritean. Deficienţele legate de transmiterea credinţei în contextul adâncilor schimbări în societatea modernă pot conduce la cazuri în care Bisericile cer învăţământ religios în şcoli folosind dispoziţii de ordin statal, în timp ele înseşi nu pot arăta în propriul spaţiu decât puţină responsabilitate şi competenţă pentru transmiterea credinţei la nivel de comunitate. Pentru o astfel de situaţie în România post-comunistă, cf. B.W. Köber, „Rumänien", în N. METTE – F. RICKERS, *Lexikon der Religionspädagogik*, II, Neukirchen-Vluyn 2001, 1867-1874, 1869ş.u.

Conceptul modern şi, mai mult, cel contemporan despre subiectul etic, care acordă o mare valoare propriei responsabilităţi, libertăţii care se auto-obligă, respectului şi deciziei de conştiinţă, a contribuit, în urma unor dispute teologico-etice, la convingerea că

> credinţa creştină, care recunoaşte în iubirea lui Dumnezeu, manifestată în evenimentul creaţiei şi al răscumpărării, principiul etic suprem, nu constituie, pe de o parte, o morală specială, care să se separe de puterea de înţelegere raţională şi, prin aceasta, de orice pretenţie privind capacitatea de comunicare. Pe de altă parte, este valabil: prin conceptul ei lucid şi încurajator despre om şi despre istorie, prin speranţa sa şi prin opţiunea sa pentru demnitatea omului şi, aici, în special, pentru demnitatea celor slabi în corespundere cu acţiunea salvifică eliberatoare, dătătoare de putere, precum şi provocatoare a lui Dumnezeu în Isus Cristos, credinţa nu se limitează, însă, la simpla confirmare a ceea ce şi aşa era deja clar[79].

În lumina credinţei, trebuie avut înaintea ochilor faptul că omul poate găsi „adevărata viaţă întotdeauna numai venind de la Dumnezeu şi întorcându-se către el"[80]. Credinţa creştină înseamnă o cale gratuită de acces la sensul lumii, ceea ce corespunde, în realitate, aspiraţiei omului către identitate. El îşi experimentează mai adânc identitatea cu ajutorul credinţei, care-i poate arăta o imagine unitară despre viaţa umană. Omul credincios, care acceptă kerigma mijlocită prin Cristos, dobândeşte un sens mult mai profund al realităţii:

> Conform legitimaţiei propriei conştiinţe de sine şi potrivit experienţei noastre, ceea ce putem noi vedea, auzi şi apuca nu poate constitui totalitatea realităţii. În cazul în care nu ne înşală totul, dincolo *de* sau *în* baza realităţii lumii care ne înconjoară, trebuie să existe un sens solid, de la care încrederea noastră iniţială în această realitate abia începe să fie legitimă în mod concret[81].

Eticii creştine nu-i este îngăduit să se concentreze unilateral doar în a face diferenţa dintre comportamentul corect şi cel fals. Stimulată de darul credinţei, ea trebuie să caute „ceea ce, potrivit concepţiei creştine, constituie bunătatea morală şi poate deveni şi realitate[82]. Credinţa transmisă în mod credibil nu conduce la înstrăinarea şi îndepărtarea omul de realitatea pământească. Din contră, ea face posibilă încrederea profundă în realitatea lumii, în care realitatea stăpânirii lui Dumnezeu a început deja[83]. Pentru acţiunea morală a omului, credinţa înseamnă, mai întâi, protecţie în faţa a două ispite fundamentale, cărora el s-ar

---

[79] H. HALTER, „Glaube – VI. Theologisch-ethisch", 690.
[80] T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus...*, 205.
[81] A. AUER, „Glaube, Hoffnung und Liebe...", 97-98.
[82] T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus...*, 212. Tot acolo, în nota nr. 20, pot fi găsite şi alte trimiteri bibliografice despre această temă.
[83] Cf. A. AUER, „Glaube, Hoffnung und Liebe...", 97ş.u.

putea expune în experiența moralității sale: „În fața ispitei legalismului şi a ispitei laudei de sine, credința recunoaşte şi confirmă faptul că puterea necesară acțiunii morale este dăruită de Dumnezeu; prin urmare, aceasta se datorează celui care acționează numai în măsura în care este har încontinuu, şi la început, şi la sfârşit”[84]. În credință, creştinii au dăruită posibilitatea de a dezvolta *ethos*-ul sensibilității umane şi al solidarității universale, care face dovada propriului fundament în iubirea lui Dumnezeu față de omenire şi față de lume în moartea lui Isus Cristos[85]. Mai departe, credința creştină facilitează conceptul unei etici în care autonomia şi teonomia nu sunt puse să joace una împotriva celeilalte, ci amândouă sunt clarificate ca elemente decisive, constructive pentru orientarea fundamentală morală a omului în complexitatea vieții moderne[86].

În orizontul împărăției lui Dumnezeu, spre care omul găseşte calea de acces prin răspunsul pozitiv față de darul credinței, experiența prezenței lui Dumnezeu nu este proiectată în mod unilateral *dincolo* de lume. În începutul împărăției sale, Dumnezeu este deja prezent cu milostivirea sa în lume, în mijlocul oamenilor. El spune „da” creației sale şi, înainte de toate, oamenilor. În mesajul lui Isus despre împărăția lui Dumnezeu, nu poate fi întâlnită nici o concepție deistă: „Pentru cel care crede în *Logos*, prin care Dumnezeu s-a făcut prezent şi cunoscut în misterul creației şi al mântuirii în chip istoric, este clar şi faptul că pe fundamentul lumii nu se află o anonimă necesitate letargică, ci lucrează libertatea şi dragostea creatoare”[87].

Noutatea absolută în predica lui Isus despre împărăția lui Dumnezeu constă în faptul că ea nu se referă numai la suveranitatea lui Dumnezeu, la stăpânirea lui peste lumea care va mai veni încă, ci proclamă prezența sa, locuirea lui aici. El este în lume şi lucrează pentru lume. Această dimensiune a credinței apare, de multe ori, prea puțin în conceptul Bisericii şi al creştinilor despre lume. Sublinierea activității creştinilor în lume poate trezi impresia că Dumnezeu ar fi prea puțin prezent în lume şi că, din acest motiv, acțiunea sa față de lume n-ar fi suficient de sesizabilă[88].

---

[84] T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus...*, 214.

[85] Cf. T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus...*, 214.

[86] Cf. T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus...*, 214.

[87] A. AUER, „Glaube, Hoffnung und Liebe...”, 98.

[88] Despre al III-lea capitol (nr. 33-39: *Activitatea umană în lume*) din *Gaudium et spes*, se poate spune sintetic: „Afirmațiile de bază ale capitolului nostru, anume că activitatea umană constituie un parteneriat în cadrul dezvoltării creației lui Dumnezeu, al învingerii dezordinii provocate de păcat, al edificării trupului lui Cristos şi al extinderii transformării lumii, ar reieşi poate mult mai expresiv, dacă textul s-ar fi referit nu numai la dinamizarea concepției despre lume, ci să fi avut clar în vedere şi dinamizarea concepției despre Dumnezeu. Dumnezeu Creatorul nu este Dumnezeul deismului, care s-a retras, după încheierea lucrării, la liniştea eternă. El a pus în mişcare, prin «Cuvântul» său, întregul proces al evoluției, îl menține neîncetat în desfăşurare prin puterea acestui «Cuvânt» şi îl poartă către scopul transformării finale”, A. AUER, *Kommentar zum Dritten Kapitel von „Gaudium et spes”*, 396.

Împărăţia lui Dumnezeu, care urmăreşte înnoirea cerului şi a pământului, nu poate fi împărţită în procesul realizării sale, în sensul că Dumnezeu ar avea de transformat cerul, iar oamenii, pământul. Oamenii primesc, în credinţă, oferta stăpânirii sale şi, prin aceasta, sunt chemaţi să facă posibil, în noua schimbare a realităţii lumeşti, ceea ce a însemnat deja pentru ei participarea la împărăţia lui Dumnezeu. Însă, pentru aceasta, nu ajunge o simplă religiozitate naturală a omului. Orizontalismul, înţeles ca formă creştină de a activa în lume, poate fi justificat numai dacă este susţinut de profunda verticalitate a credinţei.

> Cine vrea să reprezinte un orizontalism consecvent, trebuie să se analizeze şi să dea seamă altora despre ceea ce mai rămâne din om, dacă acesta nu este omul lui Dumnezeu. Altminteri, un astfel de om ar fi doar un produs cu viaţă scurtă al naturii oarbe, o fiinţă care a ajuns, spre norocul ei, la conştiinţa propriei mărginiri, dar care, în sine şi în faptele sale, este condamnată, până la urmă, la dispariţie[89].

În puterea credinţei, prin care omul poate dobândi un sens al existenţei sale umane, dar şi al semenilor şi al lumii, va trăi lucrarea salvifică a lui Dumnezeu ca un potenţial înnoitor al persoanei umane aflate în acţiune. În acest indicativ al credinţei, omul credincios poate descoperi imperativul pentru acţiunea morală ca o slujire a pro-existenţei umane, a oamenilor şi a lumii[90].

În lumina credinţei, omul poate vedea mai bine ceea ce este realitatea lumii. Însă el înţelege că această lume este supusă unui proces de devenire, a cărui împlinire nu poate fi garantată de nici un om, ci numai de Dumnezeu singur. Astfel, credinţa este strâns legată de darul speranţei, care orientează privirea omului credincios spre desăvârşirea escatologică a împărăţiei lui Dumnezeu şi-i dă posibilitatea să înţeleagă viitorul lumii, pornind de la Dumnezeu.

2.2. Speranţa în viitorul lumii

În faţa răului şi a multiplelor sale forme, oamenii au încercat adesea, de-a lungul istoriei, să identifice cauzele a ceea ce nu trebuie să fie şi să găsească mijloace eficiente pentru îndepărtarea sa. Când răul a fost considerat ca o rănire a bunei ordini de altădată, s-a întreprins restaurarea presupusului trecut stabil cu mijloace violente. Acolo unde această încercare a eşuat sau a avut prea puţin efect, a fost ignorat trecutul, s-a trecut la iniţiativa de a instaura o lume nouă, o societate nouă, o ordine nouă, o viaţă mai bună, cu toată violenţa şi cu toate mijloacele care stăteau la dispoziţie. În toate acestea, trebuia să dispară trecutul rău, iar viitorul să fie forţat să prindă un chip concret în prezent. Judecata de pe urmă a fost pusă în funcţie în *acum*-ul timpului,

---

[89] K. RAHNER, „Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt”, 23.

[90] Cf. T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus...*, 213; D. MIETH, *Die neuen Tugenden...*, 170ş.u.

iar viața nouă sperată, declarată ca fiind deja prezentă. În toate acestea, pot fi întâlnite fenomene ca: război, revoluție sângeroasă, ucidere în masă, deportare, execuție, lagăre de exterminare, arhipelagul-gulag, înfometare şi multe altele.

Pentru o filozofie şi o teologie a speranței, reiese, din toate acestea, o întrebare, şi anume dacă o astfel de continuă reproducție a opresiunii şi a dominației de clasă ar putea fi depăşită printr-o „ultimă luptă", sau dacă aceasta constituie, în mod necesar, o întrebare referitoare la faptul dacă fiecare teorie a revoluției, de îndată ce conduce la un succes concret, naşte o „ideologie a învingătorilor", care-i declară pe învinşii timpului respectiv ca fiind reprezentanții „acestei lumi sortite judecății", în timp ce învingătorii sunt învestiți ca executori ai acestei judecăți universale[91].

Din punct de vedere istoric, se poate constata cu privire la experiențele europene: masele de milioane de oameni au fost puse în mişcare de către o speranță utopică într-un timp în care speranța creştină era slab prezentată în învățătura Bisericii şi în practica creştinilor[92].

Discursul despre speranța creştină, aşa cum trebuie ea înțeleasă în orizontul stăpânirii lui Dumnezeu şi în strânsă legătură cu credința şi dragostea, se confruntă în prezent cu o anumită deznădejde[93]. Nu frica de viitor pare să fie semnul caracteristic al acestei deznădejdi, ci indiferența „care se uneşte cu judecata celui ce nu recunoaşte ca fiind adevărat ceea ce este, acea indiferență care nu confundă politica siguranței cu promovarea păcii, mobilitatea cu mişcarea, creşterea cu progresul, administrarea noilor probleme cu rezolvarea lor"[94]. Speranța creştină presupune o altă orientare. Acțiunea morală în lume, care se lasă inspirată de o etică a speranței creştine, trebuie să se edifice în lumina acelui adevăr de credință conform căruia Dumnezeu va realiza în viitorul apropiat mântuirea promisă, şi „dinamica acțiunii salvifice se arată prin puterea Duhului până la desăvârşirea escatologică *în* istorie. Din acestea creşte o motivație puternică atât pentru dezvoltarea unei conştiințe morale individuale, cât şi pentru angajarea politică pentru mai multă dreptate şi pace"[95]. Viitorul desăvârşit al împărăției lui Dumnezeu se raportează, în conceptul lui Isus, nu la o împărăție pământească, care ar fi structurată după un anumit model social. Mai mult decât acestea, este vorba de un *cer nou* şi *un pământ nou*, care în venirea lui Isus au primit, în germene, un nou chip, însă ele vor fi desăvârşite

---

[91] R. SCHAEFFLER, „Hoffnung – I. Philosophisch", în *LThK3*, V (1996), 198-200, 200.

[92] Cf. evoluția istorică a triadei credință-speranță-iubire la W. FÜRST, „Glaube-Hoffnung-Liebe. Zur Bedeutung der triadischen Struktur des Christlichen für die Konstituierung der Praktischen Theologie als kommunikativer, symbolisch-kritischer Handlungswissenschaft", în PH. SCHÄFER, *Freiheit in Gemeinschaft*, Passau 1989, 13-43, 15-25: „Die christliche Lebenstrias – ihre christentumsgeschichtliche Verengung und Neuentfaltung".

[93] Cf. D. MIETH, *Die neuen Tugenden*..., 172ş.u.

[94] D. MIETH, *Die neuen Tugenden*..., 173.

[95] T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe*..., 214.

abia la sfârşit, după ultima lucrare salvifică a lui Dumnezeu. Această aşteptare a speranţei creştine dobândeşte, încetul cu încetul, semnificaţie pentru orientarea spre viitor a oamenilor de astăzi, pe care i-a provocat însăşi speranţa creştinilor.

> Patosul despre viitor, trezit în timpul nostru, a contribuit substanţial la faptul că, în urma unei lungi tăceri, a fost descoperită din nou dimensiunea socială şi cosmică a speranţei escatologice şi în Sfânta Scriptură. Aici, viaţa împlinită nu este prezentată prea mult în categorii filozofice sau mistice, ci, mai degrabă, în forme fundamentale ale comunităţii şi societăţii umane; ea apare ca împărăţia în care cel ce domneşte face să crească puterea iubirii sale, apare ca o cetate ai cărei locuitori pot primi plinătatea inepuizabilă a lui Dumnezeu, apare ca ospăţ sfânt care dovedeşte comuniunea internă a celor iluminaţi cu Dumnezeul lor şi între ei, apare ca nuntă festivă, pe care Tatăl o pregăteşte Fiului şi lumii[96].

Speranţa în desăvârşirea lumii, în viziunea împărăţiei lui Dumnezeu, conţine un corectiv critic faţă de suferinţa şi eşecul din viaţă. Este vorba de oamenii cu o existenţă nesemnificativă, care trebuie să trăiască în dureri grele. Sunt oameni speriaţi, asupriţi, rataţi, vinovaţi. Experienţa durerii fără puterea speranţei poate cauza adesea ideea lipsei de sens a existenţei omului în lume. Aceasta nu oferă condiţii favorabile unor schimbări în spaţiul de viaţă privat şi social. Sunt fabricate doar mecanisme destinate refulării şi deznădejdii.

Astfel, experienţa, ce-i drept, constituie un motiv de protest, dar nu şi un motiv de speranţă. Este frumos că mai există oameni care sunt incapabili de răutate, dispuşi pentru iubire, chiar dacă nu-i mai mişcă nici o trăire a sensului vieţii. Aceasta înseamnă tragedia eroică, despre care ne relatează, din când în când, poezia, este respingerea nonsensului. Totuşi, speranţa care se naşte din respingerea nonsensului este, totodată, lipsită de o faţă pozitivă; este protest şi respingere a feţelor mizeriei. În cele pozitive, ea rămâne abstractă[97].

Speranţa creştină se împotriveşte oricărei forme de simplă mângâiere în faţa nedreptăţii trăite cu aşteptările de dincolo. Mai departe, ea nu poate accepta conceptul unui principiu evolutiv al viitorului care va schimba, într-un fel, tot răul în bine. La fel de critic se opune concepţiilor utopice care vor să spere totul deja în prezent. Spre deosebire de acestea, speranţa creştină dă mărturie „că ea este susţinută, în lucrarea actuală pentru lume, de evenimentele viitoare pe care le va iniţia Dumnezeu"[98]. Faptul că în speranţă orice acţiune umană stă sub rezerva escatologică, „o protejează împotriva instalării unei dictaturi a virtuţii, ca şi împotriva utopismelor care, până la urmă, se datorează unei idealizări a posibilităţilor umane"[99]. Dacă creştinii ştiu că speranţa lor îşi

---

[96] A. AUER, „Glaube, Hoffnung und Liebe...", 103-104.
[97] D. MIETH, *Die neuen Tugenden...*, 176.
[98] D. MIETH, *Die neuen Tugenden...*, 179.
[99] T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe...*, 214-215.

află ultimul fundament în mântuirea lui Dumnezeu, pot privi cu o conştiinţă liniştită la lucrurile dimprejur, la ceea ce este posibil şi realist. Ei văd cu adevărat necazurile oamenilor şi sunt gata să se angajeze în domeniul privat sau politic pentru mai multă dreptate[100]. Speranţa creştină are în vedere *devenirea umană* a omului, pe care ea vrea să-l promoveze într-o relaţie productivă faţă de comunitate şi societate[101].

2.3. Iubirea ca forță unificatoare a lumii

Faptul că omul poate trăi demn numai din unitatea identității sale corespunde caracterului său ființial. Aici este vorba de unitatea dintre individualitatea şi socialitatea persoanei sale, dintre orientarea fundamentală transcendentală şi, totodată, imanentă, dintre structurarea spirituală şi corporală. Multiplele elemente ale acestei unități de bază dezvoltă relațiile sale corespunzătoare către lumea înconjurătoare ca raport cu Dumnezeu, cu omul, cu societatea şi cu lumea. Mesajul creştin despre iubirea lui Dumnezeu, pe care oamenii o pot trăi în stăpânirea lui Dumnezeu anunțată şi inițiată de Isus, urmăreşte vindecarea unității pierdute a întregii creații: a omului, a omenirii şi a lumii. Prin faptul că mântuirea divină îi oferă omului o nouă relaționalitate verticală, iubirea trăită a lui Dumnezeu face posibilă o edificare corespunzătoare a relațiilor interumane. În relațiile verticale şi orizontale ale persoanei umane, conceptul paulin *agápe* conține o relevanță deosebită. „Apostolul identifică ființa celui care crede (şi, prin aceasta, ființa fiecărui om) cu iubirea lui (cf. *1Cor* 13)”[102]. Prin iubirea lui Dumnezeu față de om se înnoieşte nu numai o parte a ființei sale, ci întreaga persoană umană. Dacă Isus este autorevelarea întrupată a lui Dumnezeu, nu se descoperă iubirea lui ca una dintre proprietățile sale, ci el însuşi ca Dumnezeu care este iubire: „Iubirea lui Dumnezeu, care face o punte între Dumnezeu şi lume (*In* 3,16ş.u.; *1In* 4,9ş.u.), coboară în Isus, Fiul, şi, prin el, merge mai departe către oameni (cf. *In* 3,35; 5,20; 14,21.23; 15,9ş.u.; 16,27; 17,23-36), aşa încât Dumnezeu însuşi se descoperă ca iubire în credința în Isus şi în dragostea frățească (cf. *1In* 3,1; 4,7-21)”[103].

Experiența iubirii lui Dumnezeu înfăptuieşte în om nu simpla schimbare de formă a uneia dintre proprietățile sale, adică harul salvific al lui Dumnezeu nu urmăreşte o corectare sau reparare parțială, ci, prin Cristos şi în dinamica Duhului, creează un om nou. Acestui om nou, viziunea paulină despre iubire a lui Dumnezeu îi recunoaşte o dublă perspectivă, care este de ajutor pentru curentul dialogal-comunicativ al noii antropologii[104].

---

[100] Cf. T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe*..., 215.
[101] Cf. A. AUER, „Glaube, Hoffnung und Liebe...”, 102ş.u.
[102] T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe*..., 209.
[103] O.H. PESCH, „Liebe”, în *NHThG*, III (1991), 220-239, 223.
[104] Este vorba, înainte de toate, de curentele antropologice în filozofia lui Franz Rosenzweig, Martin Buber şi Emmanuel Levinas. Cf. T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe*..., 208.

Pe de o parte, îl duce de la conceptele idealiste şi utopice ale unei comunicări reuşite mai departe, spre realitatea istoriei care cunoaşte relaţii între oameni mereu sub semnul unei distrugeri cauzate de eşecuri, vinovăţie, agresiune şi moarte. Înţelegerea lui *agápe* ca participare la proexistenţa Celui Răstignit arată că fiinţa comunicativă a omului se realizează nu dincolo, ci în mijlocul acestor conflicte, fie prin acţiune activă care încearcă să îndepărteze violenţa, fie prin suportare plină de durere. *Pe de altă parte*, conceptul paulin de *agápe* trimite la dimensiunea transcendentală a oricărei forme de comunicare. Prin aceasta, el se opune unei suprasolicitări a eforturilor umane, criticând ideea conform căreia fericirea generală s-ar putea realiza în istorie; pe de altă parte, se opune ispitei gândirii moderne de a reduce relaţiile interumane la satisfacerea necesităţilor. Atenţia acordată demnităţii persoanei umane, care nu poate fi pierdută, şi fundamentarea drepturilor sale inalienabile presupune o reflecţie transcendentală. În cazul acesta, i se face aproapelui dreptate numai atunci când el este considerat în profunzimea sa ca destinatarul iubirii lui Dumnezeu[105].

De aici reies consecinţe pentru comportamentul creştinilor faţă de darul iubirii lui Dumnezeu. Dacă acest comportament nu are suficient în vedere unitatea omului şi a lumii şi nu evită în mod critic pericolul unor interpretări greşite ale iubirii, apar greutăţi, pe de o parte, în mărturia iubirii din partea creştinilor, iar pe de altă parte, în privinţa posibilităţilor oamenilor de a respecta iubirea creştină ca atare.

Dietmar Mieth a atras atenţia în privinţa controversei legate de interpretările iubirii[106]. În iubirea creştinilor, unii vor să nu vadă altceva decât o formă aparte a slujirii lui Dumnezeu. Aici este vorba de un Dumnezeu „care-i pune pe sclavii săi să muncească în lume pentru sine, pentru a nu avea alt scop decât perfectarea propriei glorii"[107]. Iubirea creştină poate fi bănuită, pe de altă parte, că ar impune nişte exigenţe morale mult prea mari, însă creştinii n-ar putea face faţă unor astfel de cerinţe. Deoarece ei nu ar putea practica iubirea care le-a fost predicată, s-ar sfârşi totul prin aceea că se comit fapte nevrednice de om împotriva iubirii. Arderea ereticilor, persecuţia evreilor şi nimicirea păgânilor au arătat o astfel de contrazicere dintre discursul creştin şi practica iubirii; în cazul acesta, ar fi posibilă experienţa a ceea ce este contrar dragostei faţă de semeni. În continuare, creştinii ar putea fi acuzaţi că sunt inumani, deoarece, prin iubirea lor faţă de *fiecare* om, n-ar

---

[105] T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe...*, 209.
[106] Cf. D. MIETH, *Die neuen Tugenden...*, 181-184.
[107] D. MIETH, *Die neuen Tugenden...*, 182. Tot acolo, autorul întreabă mai departe: „Este acesta acel Dumnezeu despre care Thomas Mann a spus că locuieşte în cer pe tronul său şi-şi sărută cu extaz degetele atunci când oamenii fac ceea ce-i produce plăcere? Trebuie să-l iubim pe Dumnezeu? Însă Dumnezeu, în final, nu iubeşte nimic altceva decât pe sine însuşi. Este o proiecţie a dorinţei, ca orice iubire să ajungă desfătare de sine intensificată".

mai fi posibilă nici o opoziție față de cei răi şi față de infractorii publici. Prin aceasta, puterile răului ar cauza nestingherite şi mai multe nenorociri.

Aici se află, în primul rând, o imagine falsă despre Dumnezeu. Dumnezeul creştinilor nu este un Narcis, care n-ar putea fi liniştit fără dragostea sclavilor săi. Iubirea creştină slujeşte împlinirii a ceea ce,

> cu privire la voința lui Dumnezeu, a devenit clar în înjosirea lui Isus prin moartea pe cruce. Din acest motiv, prelungirea iubirii lui Dumnezeu nu este, de fapt, iubirea *către* Dumnezeu, ci iubirea *din* Dumnezeu. În cazul acesta, iubirea față de aproapele îşi are scopul, într-adevăr, în aproapele. Ea nu-şi are scopul său primar în faptul că îl desăvârşeşte pe cel care iubeşte în mod activ, ci îşi are scopul în faptul că ea îl ajută generos pe cel care se află în nevoi. Parabola bunului samaritean evidențiază cu finețe lucrul acesta[108].

Creştinii trebuie să trăiască iubirea neîntrerupt, după modelul lui *agápe* din Noul Testament. *Agápe* are valoare de fundament radical pentru cele mai importante valori de bază ale eticii: libertate, dreptate, simpatie, toleranță, solidaritate. Sunt puncte centrale comune, care apar în strânsă legătură cu iubirea şi într-o etică profană[109]. Aici este vorba de voința care urmăreşte adevăratul bine al aproapelui şi realizarea deplină a binelui care să-i fie de folos. Însă iubirea creştină merge şi mai departe,

> pentru că în aproapele îl recunoaşte pe destinatarul iubirii lui Dumnezeu. Aceasta schimbă atitudinile față de el: obligația de a-l iubi pentru el însuşi, indiferent dacă acesta este un prieten sau un duşman, dacă se prezintă ca un drept sau ca un păcătos, rezultă nu din străduința morală după desăvârşire a celui care iubeşte, nici din pretențiile celuilalt şi nici dintr-o idee umanistă, ci din iubirea pe care i-o dăruieşte Dumnezeu[110].

În lumina mesajului lui Cristos despre stăpânirea lui Dumnezeu, iubirea creştină realizează o legătură între ceea ce a început deja ca realitate lumească şi ceea ce se va desăvârşi abia escatologic. Ceea ce proclamă credința despre împărăția lui Dumnezeu şi promite speranța poate fi trăit în iubire. În lumina stăpânirii lui Dumnezeu, iubirea face posibilă întâlnirea dintre Dumnezeu şi om şi între oameni. Unitatea divină şi uman-lumească este fructul iubirii trăite față de Dumnezeu şi față de aproapele. „Iubirea provine «din Dumnezeu» şi coboară de la Dumnezeu spre lume, nu pentru a se pierde în lume, ci pentru a conduce lumea din nou ca forță înnoitoare a lui Dumnezeu spre începutul ei”[111].

---

[108] D. MIETH, *Die neuen Tugenden...*, 182-183.
[109] Cf. T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe...*, 215.
[110] T. SÖDING, *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe...*, 215.
[111] A. AUER, „Glaube, Hoffnung und Liebe...”, 108.

În sinteză, cu privire la *metanoia* socială, se poate spune, pornind de la relaţia dintre împărăţia lui Dumnezeu şi mărturia creştină şi eclezială despre credinţă, speranţă şi iubire, că procesul convertirii nu poate fi o realizare a omului în vederea obţinerii mântuirii. Din contră, acesta devine posibil prin oferta nemeritată de mântuire a stăpânirii lui Dumnezeu. Aceasta poate fi trăită prin mărturia de credinţă, speranţă şi dragoste în lume a creştinilor şi a comunităţilor de credinţă. Promovarea acţiunii creştine în lume, care trebuie edificată mai intensiv decât în trecut în dimensiunile sale individuale şi sociale[112], poate crea un climat de acţiune, în care efortul iniţial privind înnoirea continuă a vieţii umane oferă condiţiile pentru progresul procesului *metanoia*. A mijloci înţelegerea lumii, pornind de la darul credinţei, a oferi perspective de viitor lumii din puterea de orientare a speranţei şi a realiza unitatea lumii prin mărturia iubirii constituie elemente care deschid şanse pentru *metanoia* socială.

3. Împărăţia lui Dumnezeu, convertirea şi schimbarea valorilor[113]

Oferta salvifică a lui Dumnezeu, cuprinsă în categoria de *stăpânire a lui Dumnezeu*, îl priveşte pe omul întreg şi, totodată, lumea sa înconjurătoare, în care el poate să-şi edifice propria existenţă. Modul în care este trăită împărăţia lui Dumnezeu depinde nu numai de mărturia religioasă, adică de mărturia creştină şi eclezială, ci este strâns legată şi de condiţiile de viaţă prezente în fiecare societate. Aici pot fi arătate perspective ale convertirii sociale, prin faptul că o transformare pozitivă socio-culturală poate fi verificată ca o condiţie favorabilă pentru plăsmuirea vieţii persoanelor şi a spaţiului lor de viaţă. Rezultatele cercetării schimbării valorilor înseamnă o provocare nu numai, în general, pentru domenii de viaţă comune, ci ele sunt de importanţă şi pentru Biserică şi teologie, unde teologia morală nu poate fi la sfârşit[114]. Din domeniul de cercetare *schimbarea valorilor* vor fi numite în continuare trei tendinţe fundamentale[115], care au trezit un interes deosebit în ultimele

---

[112] Cf. K. HILPERT, „Liebe – V. Theologisch-ethisch", în *LThK3*, VI (1997), 915-920, 919ş.u.

[113] În cele ce urmează, vor fi prezentaţi mai puţin autorii şi conceptele lor şi vor fi preluate rezultatele din domeniul cercetării schimbării valorilor valabile pentru diverse societăţi. Cf. G.F. HEPP, „Wertewandel und bürgerschaftliches Engagement – Perspektiven für die politische Bildung", *APuZ* B/29 (2001) 31-38, 28, Abbildung 3: *Wertepositionen von vierzig Gesellschaften (1981-1997).*

[114] „Că, pentru Biserici, respectiv pentru comunităţile călugăreşti, implicaţiile etice ale schimbării valorilor constituie o provocare specială, nu poate fi contestat. Că acestea pot aduce pentru corpusul social doar atât de multă orientare după valori, după câtă rezonanţă găsesc acestea în proprii membri şi în publicul întreg, este la fel de adevărat", D. SEEBER, „Wertewandel", în *HRGF*, 488-493, 493.

[115] Este vorba de teoria postmaterialismului a lui Ronald Inglehart, de teza cultural-pesimistă a lui Elisabeth Noelle-Neumann şi de teoria sintezei valorilor a lui Helmut Klages. Cf. G.F. HEPP, „Wertewandel und bürgerschaftliches Engagement", 31ş.u.; O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel. Wertewandel als Ursache von Politikverdrossenheit und als Chance ihrer Überwindung", *APuZ* B/52-53 (1996) 13-25, 14-20.

trei decenii. După modul în care este interpretată schimbarea valorilor şi care este natura consecinţelor, ce rezultă din aceasta, pentru realizarea şi edificarea vieţii în dimensiunea sa personală şi socială, va fi deschisă, într-un prim pas, o teză, în general, optimistă. În al doilea pas, va fi prezentată o teză apreciativă tendenţios pesimistă. În sfârşit, într-un al treilea pas, va fi arătată o teză realistă, care subliniază ambivalenţa schimbării valorilor şi evidenţiază semnificaţia sintezei valorilor pentru edificarea vieţii în societatea modernă.

3.1. Optimism utopic

La începutul anilor '70, se vorbea deja acceptabil despre schimbarea valorilor ca fenomen ce nu poate fi trecut cu vederea în spaţiul de viaţă socio-cultural european. Însă, în legătură cu schimbarea valorilor, problema cea mai importantă nu este constatarea sa, ci atitudinea luată faţă de ea, interpretarea ei şi concluziile ce rezultă din toate acestea pentru comportamentul oamenilor. Schimbarea valorilor nu este un fenomen izolat, mai mult, este în strânsă legătură cu schimbarea generală din societate. „Datorită rezultatelor cercetării empirice, au existat, de la începutul anilor '70, diferite curente favorabile părerii că există în societăţile moderne, în general, dispoziţia spre o schimbare «spontană» a valorilor, căreia i se poate atribui o anumită tendinţă ce ţine de *schimbarea socială*, în general”[116]. Reprezentantul principal al modului optimist de a privi schimbarea valorilor este nord-americanul om de ştiinţe politice Ronald Inglehart[117].

Pentru Inglehart, cauza schimbării sociale este constituită de o anumită orientare care, o dată dobândită, rămâne relativ constantă pe parcursul vieţii umane. Conform *teoriei postmaterialismului*, care-i aparţine, schimbarea valorilor ia naştere prin faptul că, în ţările industrializate occidentale, valorile materialiste sunt înlocuite treptat cu valori postmaterialiste. „În acestea, schimbarea este interpretată în cheie optimistă, ca fiind un progres liniar către un nivel de dezvoltare cultural şi politic calitativ mai înalt”[118]. Conceptul lui R. Inglehart, referitor la schimbarea valorilor, are la bază o teorie social-psihologică şi o teorie a socializării[119]. Urmând teoria lui Maslow, Inglehart arată că „oamenii

---

[116] B. SCHÄFERS, „Werte und Wertewandel”, în B. SCHÄFERS – W. ZAPF, *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*, Opladen 1998, 698-709, 699.

[117] Acesta este cunoscut, în primul rând, prin studiul *The Silent Revolution in Europe*, apărut în 1971. Despre alte lucrări ale lui Inglehart, cf. O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...”, 14, nota 5.

[118] G.F. HEPP, „Wertewandel und bürgerschaftliches Engagement...”, 31; cf., tot acolo, trimiterea autorului în nota 3 la R. INGLEHART, *Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt*, Frankfurt a. M. 1995.

[119] *Teoria social-psihologică* este o imitaţie a *teoriei necesităţilor* lansată de A. Maslow. Inglehart susţine teza conform căreia „schimbarea valorilor este determinată de lipsa diferitelor resurse necesare pentru asigurarea vieţii. Substituirea tendenţioasă a valorilor materialismului prin valorile postmaterialismului, după cum susţine el, o leagă în mod corespunzător, din nou, de tendinţa de dezvoltare ale unei rezolvări progresive a problemei lipsei bunurilor materiale”, B. SCHÄFERS, „Werte und Wertewandel”, 699.

dezvoltă, mai întâi, necesităţi ale siguranţei psihologice şi fizice şi, prin aceasta, structuri materialiste ale valorilor, după satisfacerea cărora urmează, apoi, formarea necesităţilor sociale, culturale şi intelectuale şi, cu aceasta, formarea structurilor postmaterialiste ale valorilor”[120]. Aici este vorba de o ipoteză a lipsei, care vrea să spună că oamenii preferă lucrurile pe care le au la dispoziţie într-o măsură nesatisfăcătoare[121]. De aici, reiese că „au de câştigat, în aprecierea subiectivă a valorilor, acele necesităţi care n-au fost încă satisfăcute şi, în plus, sunt relativ insuficiente”[122].

Teoria socializării, în strânsă legătură cu teoria postmaterialismului a lui Inglehart, spune că o schimbare a valorilor stabilă, de lungă durată, poate avea loc printr-o combinaţie între orientările valorice motivate psihologic şi elementele specifice ale unei faze formative de socializare. În cazul acesta, ar trebui să fie valabil faptul că „atitudinile de bază şi priorităţile valorice ale unei persoane sunt marcate puternic de acele condiţii pe care ea le găseşte dinainte în «faza formativă», asta înseamnă în primii douăzeci de ani de viaţă, şi că aceste valori fundamentale nu sunt supuse nicidecum unor transformări de scurtă durată, ci slujesc îndelungat ca unitate de măsură pentru valori în vederea judecării evoluţiilor sociale şi politice”[123]. Inglehart nu ignoră condiţiile şi evenimentele istorice specifice, însă, după părerea lui, acestea nu joacă un rol hotărâtor. O prognoză general validă din combinaţia ipotezei lipsei şi a teoriei socializării poate fi dedusă în sensul că generaţiile noi, o dată cu creşterea treptată a siguranţei în domeniul social şi economic, acordă mai multă valoare scopurilor postmaterialiste. Egalitatea în drepturi, democratizarea şi responsabilitatea faţă de mediu devin mai importante decât scopurile materialiste, cum sunt câştigul, creşterea economică şi recunoaşterea autorităţilor[124].

În fenomenele socio-culturale, se poate observa cum ia naştere un proces continuu al succesiunii generaţiilor, printr-o creştere constantă similară a postmaterialiştilor în mijlocul întregii populaţii, „atunci când generaţiile în vârstă, cele mai multe materialiste, sunt înlocuite de generaţiile mai tinere, mai degrabă postmaterialiste”[125]. De aici, se poate trage concluzia că cei care s-au născut şi au fost socializaţi în perioada postbelică, din cauza marilor lipsuri materiale, sunt marcaţi dominant materialist în orientarea lor valorică. Lucrul acesta ar trebui să fie invers pentru cei care au crescut în timpuri cu o anumită prosperitate: ei pot dovedi mai multe semne ale orientării valorice postmaterialiste.

---

[120] O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...”, 15.

[121] Cf. J.W. VAN DETH, „Wertewandel im internationalen Vergleich. Ein deutscher Sonderweg?”, *APuZ* B/29 (2001) 23-30, 24.

[122] O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...”, 15. Cf. B. SCHÄFERS, „Werte und Wertewandel”, 699.

[123] O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...”, 15.

[124] Cf. J.W. VAN DETH, „Wertewandel im internationalen Vergleich...”, 24ş.u.; B. SCHÄFERS, „Werte und Wertewandel”, 699.

[125] J.W. VAN DETH, „Wertewandel im internationalen Vergleich...”, 25.

„Pornind de la acest punct de vedere, apare o schimbare de valori considerată postmaterialistă, care începe o dată cu politizarea societății, asemănătoare unui rezultat evolutiv al dezvoltării economice în rândurile națiunilor moderne industrializate”[126].

Datorită rezultatelor obținute în urma sondajelor realizate în anii ’70 şi ’80, R. Inglehart a putut întocmi liste cu proprietăți care arată atât valori materialiste, cât şi valori postmaterialiste.

> În aceste studii, părea să se fi obținut dovada că, într-adevăr, în perioada de timp amintită, s-a ajuns la o pierdere a semnificației valorilor materialiste şi că, pe de o parte, există raporturi între vârsta de viață scăzută, pregătirea înaltă şi activitățile din sectorul de producție, precum şi înalta apreciere a valorilor postmaterialiste, pe de altă parte[127].

Teoria postmaterialismului privind schimbarea valorilor, susținută de Inglehart, nu a rămas fără critici şi reproşuri. O parte dintre aceste exprimări critice trebuie amintite în cele ce urmează[128]:

* În primul rând, a fost pusă la îndoială corespondența logică a poziției sale, conform căreia, din cauza situațiilor de lipsuri şi factori socializatori, are loc o impregnare pentru toată viața.

* Mai departe, se pune întrebarea dacă planul unei schimbări bipolare a valorilor nu constituie o reducere inacceptabilă a întregii problematici a schimbării valorilor. Aici, granița către o poziție colorată ideologic nu este prea departe.

* Puterea argumentativă a rezultatelor a alunecat în dubiu în momentul în care s-au constatat deficiențe la instrumentele de măsurare. În mod deosebit, s-au ridicat probleme legate de procedura ierarhizării valorilor.

* Un reproş cu totul aparte a fost acela că R. Inglehart nu a analizat în lucrările sale investigative valori fundamentale. Au fost abordate păreri față de anumite teme, fără a ține cont de contexte relaționale decisive.

Deşi categoriile şi scalele tezei sale – înlocuirea treptată a valorilor materialiste prin cele postmaterialiste în țările occidentale industrializate – mai găsesc încă utilizare, numeroase puncte slabe ale poziției sale generale au condus la faptul că acestea nu sunt considerate corespunzătoare nivelului de cercetare sociologic. În concluzie, se poate afirma critic: „Acestei poziții i se reproşează din partea cercetării sociologice lipsa unei corespondențe logice, simplificarea bipolară, voluntarismul

---

[126] O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...”, 15.
[127] O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...”, 15.
[128] Cf. J.W. VAN DETH, „Wertewandel im internationalen Vergleich...”, 25; B. SCHÄFERS, „Werte und Wertewandel”, 699ş.u.; O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...”, 15.

evoluţionist, precum şi lipsuri în privinţa instrumentelor de măsură"[129].

Privind acum la aceste atitudini critice, referitor la teoria postmaterialismului susţinută de Ronald Inglehart, pentru reflecţiile teologicoetice se recomandă distanţă critică. Acest mod de interpretare a schimbării valorilor ar conduce la explicaţii eronate şi ar dejuca şansele unui discurs fundamentat privind *metanoia* socială. Potrivit acestei teorii, oamenii se prezintă, de fapt, prea puţin ca subiecte etice responsabile, iar semnificaţia structurilor şi instituţiilor sociale nu iese la iveală. Înainte de toate, nu se ţine cont suficient de procesul *schimbării* omului:

> Ceea ce se schimbă nu sunt, în primul rând, valorile în sine, ci, mai ales, structurile de bază (schimbare social-instituţională) şi formele de comportament (şi, totodată, opiniile anterioare sau posterioare lor, condiţionate şi acestea de aspiraţiile de fericire ale timpului). *Acestea* constituie factorul primar în cadrul schimbării, factor care decide însăşi schimbarea de semnificaţie a valorilor[130].

3.2. Pesimism moralizator

În opoziţie faţă de teoria optimistă a lui R. Inglehart, trebuie amintită, în legătură cu interpretarea schimbării valorilor, o deplângere privind decăderea valorilor[131]. „În timp ce Inglehart şi cercetătorii germani ai schimbării valorilor, care urmează tradiţia lui, interpretează ca un progres binefăcător în direcţia unui nivel de dezvoltare socială deosebit de valoros schimbările valorilor observate la populaţia germană, alţii atrag atenţia în privinţa pericolelor unei degradări a valorilor"[132]. Conform tezei cultural-pesimiste, care este susţinută, în primul rând, de Elisabeth Noelle-Neumann, situaţia mentală a unei părţi de populaţie mereu în creştere, înainte de toate a tinerilor, poate fi explicată ca fiind problematică. Ca urmare a evoluţiei bunăstării, sunt făcute responsabile pentru aceasta schimbările social-psihologice nefavorabile[133]. „Ca urmare a acestei concepţii, dezvoltarea bunăstării i-a corupt pe oameni; este constatat pericolul că dezvoltarea socială continuă creează egoişti cu «mentalitate *full casco*», dezinteresaţi nu numai faţă de binele comun, ci şi faţă de semenii lor"[134]. Reprezentanţii *Institutului pentru Demoscopie* din Allensbach se plâng de apariţia unor valori pentru realizarea personală, care ameninţă să desfiinţeze virtuţile cetăţeneşti tradiţionale, cum ar fi disponibilitatea faţă de disciplină şi

---

[129] J.W. VAN DETH, „Wertewandel im internationalen Vergleich...", 31.
[130] D. SEEBER, „Wertewandel", 491.
[131] Cf. H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", *APuZ* B/29 (2001) 7-14, 7.
[132] O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...", 15-16.
[133] Cf. H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 7.
[134] H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 7.

împlinirea îndatoririlor. Studiile realizate regulat arată pentru anul 1968 o schimbare epocală a valorilor, care a încetinit pe parcursul timpului, dar care nu a mai cunoscut o întoarcere[135].

Elisabeth Noelle-Neumann consideră că gândirea filozofică a lui Theodor Adorno, din cadrul *Școlii de la Frankfurt*, a contribuit decisiv la revoluția negativă a valorilor. În cazul acesta, dimensiunea politică are importanța ei:

> Adorno era profund convins – el şi-a ancorat această convingere în „Şcoala de la Frankfurt", convingere care a inspirat generația studenților din anul 1968 – că transmiterea ideilor valorice de la părinți la copii, în Germania, ar trebui întreruptă. Numai aşa – considera el – ar putea fi oprită repetarea evenimentelor groaznice din perioada național-socialistă. Căci ceea ce s-a întâmplat în al treilea Reich – considera el justificat – îşi are rădăcinile în „stilul autoritar de educație" practicat în casele părinteşti germane, stil care frânge coloana vertebrală, obligând-o să devină o ascultare lipsită complet de propria voință[136].

Simptomele cele mai importante ale eroziunii valorilor, care pot fi întâlnite, înainte de toate, la generațiile mai tinere, au condus, în cadrul familiei şi al societății, la conflicte care nu erau cunoscute înainte. Ele pot fi caracterizate după cum urmează[137]:

* Scăderea continuă a legăturii oamenilor față de comunități, de religie şi Biserică.

* Acceptarea din ce în ce mai puțin a limitării libertății individuale, care este controlată de norme, ierarhii şi autorități exterioare.

* Pierdere semnificativă a sensului virtuților tradiționale; printre acestea: politețe, bună purtare, punctualitate, curățenie şi atitudine economică față de bani.

* Prioritate crescândă a orientării privind timpul liber, împotriva unei morale cetățeneşti axate pe randament.

* Cerințe fără margini ale oamenilor de la instituțiile statale.

* Pierdere clară a simțului comunitar şi a capacității de afiliere a membrilor societății.

* Dispoziție şi capacitate descrescândă de a se angaja în formele tradiționale corespunzătoare comunității politice.

În aceste evoluții, Noelle-Neumann vede o pătrundere în fundamentele de care depinde în mod obligatoriu o societate pluralistă. Din acest motiv, ea cere un fel de renaştere a valorilor, în care ea, de altfel, aminteşte de o educație fundamentală corespunzătoare valorilor şi de o intervenție

---

135 Cf. O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...", 16.

136 E. NOELLE-NEUMANN – T. PETERSEN, „Zeitenwende. Der Wertewandel 30 Jahre später", *APuZ* B/29 (2001) 15-22, 17. Tot acolo, pot fi găsite poziții critice ale autoarei față de şcoala de la Frankfurt, în privința evoluției schimbării valorilor.

137 Cf. O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel", 16.

adecvată faţă de opinia publică, ca posibile sugestii pentru stabilizarea comportamentului valoric din societate[138].

Până spre sfârşitul anilor '80, E. Noelle-Neumann constată o tendinţă invariabilă a decăderii valorilor[139]. Abia după 1990 pot fi văzute schimbări ale tendinţei respective. Astfel, în anul 2000, virtuţile tradiţionale capătă din nou semnificaţie în domeniul educaţiei: în primul rând, politeţe şi bună purtare, apoi, îndeplinirea muncii conform ordinii şi conştiinţei, atitudine economică faţă de bani şi – ceva mai puţin – acceptarea, adaptarea faţă de ordine[140].

Din punct de vedere teologico-etic, trebuie spus despre această teză cultural-pesimistă privind schimbarea valorilor că sugerează, în mod unilateral, o imagine negativă a fenomenelor complexe din societate. Îşi face simţită prezenţa expresia unei învinuiri necritice a indivizilor, care sunt făcuţi responsabili pentru eroziunea valorilor, în timp ce, pe de o parte, raporturile politice, economice şi sociale, instituţiile şi structurile publice, cu amprenta lor autoritară şi ierarhică, sunt cu greu luate în seamă. La fel de unilateral, pe de altă parte, sunt preferate *timpurile bune de altădată* ale orientării valorice morale, în timp ce atitudinile prezente sunt considerate ca o decădere de la trecutul intangibil. Perspectivele viitorului se află în re-producerea trecutului pierdut. Aici se serveşte un mesaj pedagogic-politic prescurtat: „renaşterea valorilor legate de randament, obligaţie, ordine şi colectiv printr-o educaţie a valorilor care să poată oferi alternative împotriva bănuitei tendinţe spre o societate a plăcerii şi a timpului liber, şi care să poată întări din nou dispoziţia de angajare, ţinând totodată cont de virtuţile secundare revitalizate"[141]. Din aceste motive, teza cultural-pesimistă a *Institutului pentru Demoscopie* din Allensbach, deşi scoate în evidenţă schimbarea din anii '90, se dovedeşte a fi de puţin ajutor în încercarea de a arăta

---

138 O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...", 16. Cu privire la alte aprecieri critice faţă de poziţiile care susţin evoluţii morale decadente unilaterale şi mai puţin demonstrate în privinţa schimbării valorilor, cf. H. KLAGES: „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 7ş.u. În general, predomină o tendinţă morală care acuză incomoditatea plină de veghe faţă de viaţa comunitară, „în care fiecare pare să caute interesul său, fără a se gândi la ceilalţi. Lipsa simţului comunitar, precum şi dispreţul faţă de drept şi lege, ar conduce la o mentalitate de culegători de caimac la nivelul tuturor păturilor sociale, la munca la negru, la escrocarea ajutorului social, la evaziunea fiscală, la economia bazată pe nepotism, la înşelătoria legată de subvenţii, la corupţie", *Ibidem*, 7.

139 Cf. E. NOELLE-NEUMANN – T. PETERSEN, „Zeitenwende. Der Werte-wandel 30 Jahre später", 17-19: „Keine Tendenzwende in den achtziger Jahren".

140 Cf. E. NOELLE-NEUMANN – T. PETERSEN, „Zeitenwende. Der Werte-wandel 30 Jahre später", 19, tabloul nr. 1. O schimbare de tendinţă în legătură cu munca a apărut abia către 1995. Începând cu acest moment, a existat din ce în ce mai multă lume pentru care orele de muncă erau mai importante decât înainte. Cf. *Ibidem*, tabloul nr. 2. Despre alte rezultate privind modificări ale acestor tendinţe privind schimbarea valorilor, cf. *Ibidem*, 19-22: „Ein neuer Zeitgeist kündigt sich an" (Se anunţă un nou spirit al timpului).

141 G.F. HEPP, „Wertewandel und bürgerschaftliches Engagement...", 32.

perspective ale convertirii sociale în contextul cercetării actuale a schimbării valorilor[142].

3.3. Realism critic

În domeniul cercetării schimbării valorilor, Şcoala din Speyer se deosebeşte atât de Şcoala lui Inglehart, cât şi de poziția lui Noelle-Neumann. Ea a fost înființată de Helmut Klages şi oferă, la rândul ei, o analiză fundamentată empiric, care-şi are valabilitatea nu numai în Germania, ci şi în alte state industrializate[143]. În privința teoriei postmaterialismului susținută de Inglehart, H. Klages pune la îndoială *calitatea evolutivă* a schimbării valorilor, precum şi aranjarea metodică a valorilor în categoriile de *materialism* şi *postmaterialism*. Poziția sa critică se referă şi la relația unidimensională dintre materialism şi postmaterialism.

> Față de modelul explicativ evolutiv-optimist şi unidimensional al lui Inglehart, Klages prezintă o analiză care pleacă de la pierderea semnificației valorilor raportate la obligație şi acceptare în favoarea valorilor autodezvoltării ca o tendință generală de evoluție, nu ca o dezvoltare evolutivă. Aici, Klages accentuează ambivalența schimbării valorilor, existența diferitelor dimensiuni ale valorilor şi ale combinației de valori, precum şi posibilitatea unor sinteze de valori constructive şi distructive[144].

Având în vedere modul în care analiza schimbării valorilor de la Speyer arată şanse, dar şi limite pentru realizarea vieții în sens individual şi social, privite din unghiul teologic-etic, rezultă perspective pentru *metanoia* socială în societatea modernă.

Klages constată o *mega*-tendință generală de evoluție, care înseamnă o mutare de echilibru de la valorile raportate la obligație şi acceptare spre autodezvoltare. Dar, pentru el, aceasta nu este un motiv să denunțe respectiva tendință a schimbării valorilor, simplificând lucrurile, ca pe o eroziune a valorilor. Înainte de toate, el accentuează ambivalența schimbării valorilor,

> care, alături de riscuri, conține şi şanse, alături de pierderi, are şi câştiguri. Descrierea schimbării valorilor, susținută de el, ajunge la constatarea că a avut loc o schimbare a ideii nomocentrice despre sine şi despre lume cu una

---

142 Pentru o atitudine critică față de tendințele pesimiste de evaluare a evoluțeiei schimbării valorilor, cf. V. EID, „Moralerziehung in pluraler Lebenswelt – und *christliche Moral*? Demokratische Moral als moralpädagogisches Ziel", în IDEM, ed., *Moralische Kompetenz: Chancen der Moralpädagogik in einer pluralen Lebenswelt*, Mainz 1995, 143-174, 154ş.u.; G. SCHWAN, *Politik und Schuld. Die zerstörerische Macht des Schweigens*, Frankfurt a. M. 20013, 129-133.

143 Cf. O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...", 16; B. SCHÄFERS, „Werte und Wertewandel", 699ş.u.

144 O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...", 17.

autocentrică, prin aceea că sinele original, interesele de viaţă proprii au urcat la rangul de instanţă directoare a gândirii şi simţirii[145].

Dacă Klages respinge hotărât teza unei decăderi a valorilor, nu înseamnă că nu ţine cont de formele discutabile care apar în procesul transformării valorilor. Din contră, datorită datelor empirice[146], şi el constată că:

* apare o pretenţie mereu crescândă privind edificarea vieţii individuale, care corespunde numai deciziilor proprii şi care tinde să pună la îndoială orice obligaţie de a da cont;
* se dezvoltă un concept al statului în care instituţiile politice sunt văzute prioritar ca edificii pentru prestări de servicii;
* are loc o distanţare treptată de marile organizaţii cu profil diversificat;
* poate fi constatată o decădere crescândă a democraţiei parlamentare;
* schimbările negative în disciplina muncii şi în dispoziţia pentru randament nu mai pot fi trecute cu vederea.

Efortul pentru neutralitate în cadrul evaluării fenomenelor legate de schimbarea valorilor duce la concluzia că analiza lui Klages constată şi momente pozitive ale schimbării, care ar putea deveni elemente purtătoare de speranţă:

* dispoziţie crescândă a oamenilor pentru participarea la viaţa politică, dar nu în partidele politice;
* interes din ce în ce mai ridicat pentru forme nonconvenţionale ale participării politice;
* creştere clară a dispoziţiei de a tolera diferite grupuri periferice;
* dispoziţie crescândă de renunţare în cazul unei situaţii dificile de viaţă.

Un punct deosebit de important al analizei valorilor susţinută de Klages constă în faptul că nu pot fi puse toate evoluţiile sociale neapărat în legătură cu schimbarea valorilor. „Din contră, acestea sunt înţelese de el, pe de o parte, ca discrepanţă între valorile schimbate şi, pe de altă parte, între ofertele de realizare neschimbate şi insuficiente”[147].

În analiza schimbării valorilor, nu trebuie luată o hotărâre între interpretarea optimistă sau pesimistă de genul *ori/ori*. Mai mult, trebuie atrasă atenţia că

---

[145] G.F. HEPP, „Wertewandel und bürgerschaftliches Engagement...”, 32.

[146] Pentru enumerarea ce urmează, cf. O. Winkel, „Wertewandel und Politikwandel...”, 17.

[147] O. WINKEL, „Wertewandel und Politikwandel...”, 17. Lucrul acesta se poate întâmpla în domeniul muncii, unde există un conflict între pretenţiile justificate ale muncitorilor şi întârzierea reformelor pentru organizarea muncii. Urmărirea unei savurări cât mai mari a timpului liber ar trebui văzută, în cazul acesta, şi ca o compensaţie pentru condiţiile conflictuale de muncă nerezolvate.

preluarea de obligaţii şi responsabilitate, acceptarea unor obiective date dinainte, disponibilitatea de primire, de angajare şi de urmare este, în mare parte, respinsă. Nou este faptul că, de acum, toate acestea sunt garantate mult mai mult în dependenţă de condiţiile individual-personale. Aici, dorinţa de a fi subiectul propriei acţiuni a câştigat o poziţie valorică semnificativă. Motivaţia personală, înţelegerile şi convingerile obţinute personal, necesitatea sporită de autonomie personală şi decizie reciproc împărtăşită, de independenţă şi de un mai mare spaţiu propriu de acţiune devin hotărâtoare în ceea ce priveşte randamentul, respectarea normelor sau preluarea obligaţiilor ce revin propriei stări. În mod corespunzător, este arătată o pedagogie de tip *atât-cât* şi, care, în relaţie cu virtuţile secundare ajunse mai puţin semnificative, recunoaşte obiectivului educaţiei „autonomie personală" o valoare semnificativă crescândă[148].

În continuare, vor fi prezentate tipurile de valori reprezentative, conform explicaţiei analitice a cercetării schimbării valorilor de la Speyer, cu scopul de a mijloci o bază pentru reflecţia teologico-etică privind *metania* socială[149].

Cele mai recente analize ale valorilor făcute de H. Klages şi de şcoala sa au constatat un fenomen socio-cultural, în care poate fi descoperită tendinţa evolutivă spre *o sinteză a valorilor*. Aici, este vorba de o opţiune pentru valori atât *tradiţionale*, cât şi *moderne*. „În realitate, am găsit un tip de personalitate care apreciază, în acelaşi grad, valori «moderne» şi «tradiţionale». Analizând îndelung condiţiile şi atitudinile lor faţă de viaţă, am decis să-i numim pe oamenii cu un astfel de tip demn de luat în seamă realiştii activi"[150]. Semnificaţia *realistului activ* poate fi explicată mai bine dacă sunt luate în seamă şi celelalte tipuri de personalitate[151].

a) *Tradiţionalistul*. Această grupă de personalitate arată o orientare valorică *tradiţională*. În anul 1999, oamenii care aparţineau de ea constituiau 18 % din populaţia de peste 14 ani. În domeniul preferinţei valorilor, este prioritar ceea ce s-a dovedit până acum ca fiind sigur. La ei este greu de recunoscut înclinaţia spre autonomie şi atracţia unui risc. Între 1987-1993, *convenţionaliştii iubitori de ordine* au fost rămas neschimbaţi procentual. Pentru perioada 1993-1999, trebuie remarcată o uşoară scădere. În rândul populaţiei, de până la 30 de ani, mai sunt doar 9 %.

---

148 G.F. HEPP, „Wertewandel und bürgerschaftliches Engagement...", 32.

149 În gândurile ce urmează, se face referinţă, înainte de toate, la studiul lui H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", deoarece aici sunt prezentate date actualizate ale cercetării, iar comparaţia rezultatelor, făcută acolo pentru anii 1987, 1993, 1999, este de mare importanţă.

150 H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 10.

151 Privit în general, este vorba de diferenţe mari în legătură cu capacitatea şi înclinaţia „de a se implica productiv şi «acceptabil din punct de vedere social» în cerinţele modernizării sociale şi ale societăţii civile", H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 10. Pentru ceea ce urmează, cf. *Ibidem*, 11, tabloul 2: „Anteile der Wertetypen".

b) *Resemnatul.* La această grupă de personalitate aparţin oamenii resemnaţi, *fără perspective*, care, în limbajul de specialitate, sunt desemnaţi ca fiind proprii „copii vitregi" ai schimbării sociale[152]. Tipice pentru această categorie sunt retragerea, pasivitatea şi apatia. Din întreaga populaţie erau 16 %. Printre tineri era, între anii 1987-1993, o uşoară tendinţă în scădere, de la 12 % la 10 %. De atunci şi până în 1999, cifrele au rămas la acelaşi nivel.

c) *Idealistul. Idealiştii nonconformişti*, care alcătuiesc această grupă, acceptă în fond, la nivel verbal, progresele din cadrul orientării valorice. Însă, din cauza modului lor de a vedea lucrurile, nu rareori ideologic sunt frustraţi în faţa realităţii concrete a modernizării. În întreaga populaţie sunt reprezentaţi cu 16 %. După sfârşitul anilor '60, s-au aflat într-o conjunctură aparte. Între 1987-1993 au trebuit să facă experienţa unei schimbări deosebite (tendinţă de coborâre de la 25 % la 15 %). Până în 1999, situaţia în rândul tinerilor s-a modificat destul de modest: o uşoară tendinţă de creştere spre 18 %.

d) *Hedonistul.* Oamenii care aparţin acestei grupe de personalitate dau dovadă de o orientare *hedonistă* şi *materială* în câmpul valorilor. Însă ei sunt, totodată, destul de flexibili. În viaţa lor predomină principiul plăcerii şi vânătoarea profitului rapid. Aceasta face adesea ca graniţele a ceea ce este acceptabil din punct de vedere social şi legal să fie periclitate. În întreaga populaţie se găsesc 15 % hedonişti. La populaţia de până la 30 de ani se remarcă o tendinţă crescândă între anii 1987-1993, de la 21 % la 31 %. Însă, în perioada anilor 1993-1999, iese în evidenţă o tendinţă de scădere de la 31 % la 27 %.

e) *Realistul activ.* Grupa de personalitate a *realiştilor activi* este reprezentată de oamenii care, în zestrea lor fundamentală, ar putea fi caracterizaţi cel mai bine ca fiind însetaţi în grad ridicat de modernizare. În întreaga populaţie sunt reprezentaţi de 35 %. Cu bucurie se observă la tineri o creştere crescândă continuă: 1987 – 32 %, 1993 – 34 % şi 1999 – 36 %. *Realiştii activi* „au trăit creşteri treptate, devenind către sfârşitul anilor '90, în mod destul de vizibil, cea mai puternică grupă"[153]. Reprezentanţii acestei grupe sunt în stare să reacţioneze *pragmatic* la diverse provocări. Dar, în acelaşi timp, sunt capabili să atingă, cu puternică orientare spre succes, un nivel ridicat de creativitate personală *raţională* şi responsabilitate proprie.

> Ei se orientează către instituţii într-un formă competentă constructiv-critică şi flexibilă, şi au relativ puţine greutăţi în a se mişca într-o societate marcată de o schimbare rapidă, conştienţi de obiectivul propriu şi cu mare siguranţă. Cu toate aceste calităţi se apropie, în primul rând, de profilul *trebuie* al capacităţilor umane de acţiune, în contextul condiţiilor societăţii moderne[154].

---

[152] Cf. H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 10.
[153] H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 11.
[154] H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 10.

În legătură cu stăpânirea şi edificarea vieţii în societatea modernă, studiile cercetării schimbării valorilor din Speyer arată rezultate conform cărora calităţile persoanelor active şi inovative, privite la întreaga populaţie, nu sunt deloc slab dezvoltate. De remarcat este poziţia realiştilor activi, care se situează deasupra nivelului mediu la măsurarea tuturor valorilor. Aceştia vin în prim-plan cu o competenţă profesională foarte dezvoltată şi cu o dorinţă puternic orientată spre succes,

> dar, totodată, şi cu o capacitate remarcabilă de autocontrol şi gestionare raţională a comportamentului, de sociabilitate şi comunicare, completate de o capacitate ridicată în situaţii conflictuale şi de reuşită. La prima vedere, lucrul acesta pare contradictoriu, însă reprezintă profilul de personalitate plin de tensiune, care în viitor va fi cerut de la oameni din ce în ce mai mult. Pentru realizarea acestuia, după cum se poate prevedea mai bine, oamenii vor avea nevoie ca bază mentală de „sinteza valorilor" întruchipată de realiştii activi[155].

Perspectivele convertirii sociale, care trebuie arătate în raportul dintre stăpânirea lui Dumnezeu şi societate, se află în strânsă legătură cu fenomenul schimbării valorilor. Nici indivizii şi nici instituţiile sociale nu se pot mulţumi cu prognoza care indică, în domeniul cercetării schimbării valorilor, o evoluţie presupusă pozitivă. Constatarea unei grupe dominante de realişti activi nu înseamnă încă o garanţie pentru optimizarea edificării vieţii în componentele sale private şi comunitare. Acelaşi lucru este valabil şi pentru celelalte tipuri de valori, care trebuie considerate, mai degrabă, negative: acestea nu ajung, în mod automat, în planul secundar. Mai mult decât atât, aici este vorba de o atitudine conştientă faţă de *ambivalenţa* schimbării valorilor, atunci când se pune problema dacă şansele vor fi recunoscute la timp şi folosite mai departe, dacă vor fi observate şi îndepărtate limitele. La formarea diferitelor tipuri de valori s-a ajuns printr-o evidentă evoluţie multicoloră care, în cele mai multe cazuri, a fost influenţată de felul socializării corespunzătoare timpului şi locului respectiv[156]. „Realiştii activi fac dovada profilului lor specific privind sinteza valorilor, nu pentru că sunt programaţi dinainte pentru aşa ceva într-un anume mod *genetic*. Din contră, un rol hotărâtor este jucat de socializare, de influenţele din familie, de fapt, cele care, în fond, pot fi influenţate la rândul lor"[157].

În cadrul acestor influenţe, pot fi observaţi anumiţi factori sociali de intervenţie. Aceştia contribuie decisiv la modul în care oamenii pot sau nu dezvolta capacităţi deschise spre o sinteză a valorilor. Pentru realiştii activi, este valabilă observaţia că, în socializarea lor, au făcut experienţe bune în familie: experienţa unor structuri stabile familiare şi afecţiunea intensivă emoţională stau în centrul unei socializări reuşite. Diferenţa

---

[155] H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 10.
[156] Cf. H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 12ş.u.
[157] Cf. H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 12.

privind calitatea transmiterii valorilor condiţionează evoluţia diferitelor tipuri de valori.

> De altfel, şi convenţionaliştii au făcut în copilăria lor destulă experienţă privind sensibilitatea şi raţionabilitatea. Ambele tipuri de valori anunţă un continuu efect exemplar al părinţilor lor care, la convenţionaliştii iubitori de ordine, îşi are originea, totuşi, în stilul sever de educaţie, care i-a permis copilului prea puţină contrazicere şi spaţii de libertate, şi care, privind în trecut cu „ascultare", este considerat ca fiind bun. Din contră, la realiştii activi, rolul mai important l-a avut experienţa unui *imbold* spiritual şi cultural din partea părinţilor, precum şi *încredinţarea* unor datorii ce trebuiau împlinite autonom, însoţite de *lauda stimulatoare* venită de la părinţi şi de la persoanele de contact[158].

În cazul resemnaţilor, deficienţele constatate se află, înainte de toate, în domeniul *socializării primare*. La ei şi la hedonişti, lipseşte efectul exemplar promotor al părinţilor. Alături de prezenţa slabă a elementului religios, la hedonişti trebuie notată şi tendinţa stilului de educaţie părintească de genul *laisser-faire*. Capacitatea de încredere emoţională şi comunitară, care se găseşte în mare măsură la realiştii activi, este însoţită de ceea ce

> s-ar putea numi un fel de *nevoie de activitate*, ancorată în structura fundamentală a personalităţii. Condiţia pentru apariţia acestei necesităţi în procesul socializării primare este *educaţia pentru randament* din casa părintească, prin urmare, este vorba de o transmitere adecvată şi incitantă a datoriilor şi responsabilităţii, transmitere care facilitează experienţele de succes şi realizează un randament productiv pentru necesitatea interiorizată a persoanei[159].

Şi tradiţionaliştii dau dovadă de disponibilitate pentru randament, dar ei sunt mai puţin capabili să dezvolte o dispoziţie favorabilă sintezei valorilor. Din punct de vedere psihanalitic, aceasta îşi poate avea explicaţia în presupunerea „că impulsurile spre randament sunt declanşate aici, în primul rând, printr-un supra-eu interiorizat psihic şi mult prea sever, care aminteşte mereu de împlinirea ascultătoare a datoriilor"[160].

Condiţiile de socializare şi dezvoltare au propria semnificaţie nu numai în faza primară, adică în climatul familiar. „*Stilul comportamental al persoanelor model şi ale celor care conduc* joacă un mare rol şi în fazele de mai târziu"[161]. În fazele ulterioare ale vieţii, de exemplu, la preluarea

---

[158] H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 12.
[159] H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 13.
[160] Pentru aspecte pedagogice cu caracter religios, cf. H.-G. ZIEBERTZ, „Ethisches Lernen", în G. HILGER – ST. LEIMBGRUBER – H.-G. ZIEBERTZ, ed., *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München 2001, 402-419, 404ş.u.: „Pluralität von Werten und Normen: Problem und Herausforderung" (Pluralitatea valorilor şi a normelor: problematică şi provocare).
[161] H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 13.

responsabilităţii profesionale şi la întemeierea familiei, se cristalizează la realiştii activi importanţa domeniilor de activitate individuală, „care le conferă oamenilor, judicios, spaţii libere de acţiune, precum şi posibilităţi pentru edificarea proprie responsabilă care, din punct de vedere subiectiv, au limite ce pot fi înţelese şi acceptate"[162].

H. Klages şi şcoala sa evidenţiază clar rolul proceselor de interacţiune şi comunicare dintre reprezentanţii diferitelor tipuri de valori şi structurile, instituţiile şi organizaţiile sociale. Rezultatele pozitive pentru dezvoltarea autonomă a individului şi, totodată, pentru edificarea necesară a vieţii sociale se dobândesc abia când dispoziţia realiştilor activi pentru o sinteză a valorilor este luată în serios de către instituţii şi sunt oferite spaţii de acţiune favorabile în mod corespunzător. Instituţiile bine constituite pot fi de folos şi altor tipuri de valori, pentru a putea iniţia curajos o schimbare decisivă în orientarea lor valorică[163]. În cazul unor deficite importante pentru viaţă din partea persoanelor, ca şi din partea instituţiilor, nu pot fi evitate evoluţiile negative ale schimbării valorilor. De fapt, în aceste condiţii este dejucat potenţialul uman prezent la oameni în funcţie de propria socializare, în privinţa orientării valorice personale. Efortul dirijat spre o cooperare armonioasă între potenţialul individual uman şi spaţiul de acţiune necesar structural şi instituţional poate face ca şansele pentru o mai bună edificare a vieţii să devină şi realitate.

În concluzie, referitor la reflecţiile prezentate aici, îşi păstrează valabilitatea cuvântul lui H. Klages:

> Aici nu trebuie să ne gândim numai la milioanele de forţe de muncă şi cooperatori şi cooperatoare, ci la membrii numeroaselor organizaţii mari şi mici, ale căror activităţi şi spaţii de acţiune sunt limitate într-un grad exagerat de mare, de cele mai multe ori, datorită competenţelor exclusive, a drepturilor decizionale şi de îndrumare a celor care „poartă responsabilitatea" şi, totodată, datorită structurilor constituite corespunzător. Lucrul acesta este valabil pentru firme şi autorităţi, ca şi, de exemplu, pentru partide, sindicate, Biserici, asociaţii, şcoli sau cămine pentru bătrâni. În sinteză, se constată necesitatea *iniţierii unei reforme social-organizatorice* de proporţii, care să urmărească crearea unor roluri de responsabilitate pentru cât mai mulţi, şi care să se folosească, aici, de soluţionările descentralizării, delegării şi ale comunicării în reţea, iniţiativă cu care imaginea predominantă a membrului „adult" al „societăţii cetăţeneşti sau civile", capabil de responsabilitate personală, să se mute de pe scena planurilor şi retoricii reformei pe platforma transformării reale[164].

Un dialog între rezultatele cercetării schimbării valorilor, după cum este ea reprezentată de Şcoala din Speyer, şi poziţia teologico-etică privind

---

[162] H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 13.
[163] Aici este vorba de posibilitatea unei schimbări versus *dezvoltare evolutivă*.
[164] H. KLAGES, „Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten?", 14.

dimensiunea socială a convertirii poate arăta perspective care îşi au fundamentul atât în profilul etic al *realiştilor activi*, cât şi în conştiinţa responsabilităţii creştine faţă de lume. Constituţia pastorală a Conciliului al II-lea din Vatican a perceput profunda schimbare socială şi a îndreptat atenţia în mod expres spre ambivalenţa schimbării valorilor[165]. Cum trebuie promovat dialogul amintit mai sus, cum trebuie arătate perspectivele convertirii sociale în mod concret, datorită problemelor specifice socio-culturale locale, rămâne o datorie continuă a creştinilor societăţii respective[166].

---

[165] Cf. *GS* 5-6.

[166] Aşa, de exemplu, este *Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral*, editată de Secretariatul Conferinţei Episcopale Germane (Die deutschen Bischöfe, 58), Bonn 1997.

FILE DE ARHIVĂ

ACTE CONSTITUTIVE ALE DIECEZEI DE IAŞI ŞI ALE SEMINARULUI DIECEZAN DIN IAŞI

Alois MORARU

Fiecare apariţie a prezentei publicaţii oferă o ocazie prielnică de a aduce la cunoştinţa cititorilor diferite documente istorice, multe dintre ele fiind inedite, din Arhiva Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi sau a Institutului Teologic Romano-Catolic din aceeaşi localitate. După ce, în precedentele rubrici similare ale acestei reviste teologice, au fost inserate numeroase documente care reflectau „tema dialogului teologic" în filele de istorie ale arhivelor menţionate, în acest număr vă supunem atenţiei câteva documente constitutive ale Diecezei de Iaşi şi ale Seminarului acesteia. Nu ne vom limita doar la bula de înfiinţare a Episcopiei Catolice de Iaşi şi a decretului de înfiinţare a Seminarului Diecezan (pe care nu l-am găsit încă), ci vom publica şi unele documente originale, care au constituit baza normativă pentru sute de referinţe posterioare. Am preferat să însoţim documentele, majoritatea dintre ele fiind redactate în limba latină, cu unele referinţe istorice care îi vor ajuta pe cititori să le înţeleagă mai bine.

1. Înfiinţarea Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi

În 2004, la 27 iunie, se împlinesc 120 de ani de la înfiinţarea Diecezei de Iaşi, dar acel act istoric a fost precedat de numeroase tratative. La mijlocul secolului al XIX-lea, problema misionarismului şi a clerului indigen devenise foarte acută, iar numărul crescând al catolicilor din Moldova cerea un număr din ce în ce mai mare de preoţi. Aceste probleme i-au frământat mult pe episcopii Paul Sardi (1843-1848) şi Anton de Stefano (1848-1859), dar n-au reuşit să concretizeze planurile de a transforma Vicariatul Apostolic de Iaşi într-o episcopie de sine stătătoare şi nici n-au putut menţine un seminar pentru tinerii indigeni. Cu toate că guvernul se arăta favorabil catolicilor, în urma unor discordanţe dintre miniştri şi unii reprezentanţi ai Bisericii, reorganizarea minorităţii catolice a fost abandonată.

Venirea în Misiunea din Moldova a episcopului Nicolae Iosif Camilli avea să schimbe totalmente situaţia. La 10 august 1883, episcopul Camilli a prezentat Congregaţiei *De Propaganda Fide* proiectul de reformă privind o mai bună pastoraţie în *Missio Moldavica*. Principalele linii pe care le-a trasat au fost: trimiterea de noi tineri misionari în Moldova, deschiderea unui seminar mic în Misiunea din Moldova, trimiterea unui fond pentru misionarii bătrâni şi bolnavi etc. Toate acestea erau orientate spre o mai bună organizare a catolicilor din Moldova, preconizându-se înfiinţarea unei episcopii autonome.

După înfiinţarea Arhiepiscopiei de Bucureşti (27 aprilie 1883), mulţi misionari credeau că papa Leon al XIII-lea (1878-1903) intenţiona să înglobeze canonic Moldova la arhidieceza recent înfiinţată, asemenea unirii Principatelor, care avusese loc cu 24 de ani în urmă. Nu s-a întâmplat însă aşa, deoarece, la 27 iunie 1884, prin bula papală *Quae in christiani nominis incrementum*, acelaşi papă hotăra încetarea Vicariatului Apostolic al Moldovei, care fiinţa din 1818, şi decreta înfiinţarea Episcopiei Catolice de Iaşi. Episcop a fost numit Nicolae Iosif Camilli, fost vizitator apostolic între 1881-1884, numit episcop de Mosynopolis la 16 septembrie 1881, iar la 27 iunie 1884, episcop titular de Iaşi. Dar iată, în traducere, textul bulei papale de înfiinţare a Episcopiei de Iaşi:

Papa Leon al XIII-lea, spre ştiinţa generaţiilor viitoare.
După ce am cunoscut toate cele necesare pentru propăşirea creştinească şi în favoarea poporului lui Dumnezeu, ne grăbim să le împlinim în virtutea misiunii pe care o avem, în planul de nepătruns al lui Dumnezeu, ca urmaş al sfântului Petru. Analizând starea Vicariatului Apostolic, viaţa catolicilor din aceste regiuni, am găsit de cuviinţă ca acelaşi Vicariat Apostolic să fie ridicat la rangul de dieceză autonomă.
Prin urmare, judecând cu pricepere totul, desfiinţăm Vicariatul Apostolic al Moldovei şi, prin puterea acestei scrisori, îl declarăm desfiinţat, iar teritoriul acestuia, cu autoritatea noastră apostolică, îl ridicăm şi-l statornicim ca dieceză episcopală, stabilind ca reşedinţă a acestei dieceze oraşul Iaşi, după cum numim şi dieceza.
Vrem ca hotarele acestei noi dieceze să fie aceleaşi ca ale Vicariatului Apostolic al Moldovei, rezervându-ne totuşi dreptul, nouă şi Sfântului Scaun, de a dispune altfel cu privire la această nouă dieceză. Aşa vrem, stabilim şi hotărâm ca această scrisoare a noastră să-şi aibă toată puterea sa juridică, şi astfel, să fie judecată şi definitivă de către oricare dintre judecătorii obişnuiţi sau delegaţi, chiar cei care ascultă pricinile Scaunului Apostolic, ambasadori ai Sfântului Scaun, cardinali ai sfintei Biserici Romane, chiar cu delegaţie specială şi alţii, cu orice demnitate s-ar afla, ridicându-li-se lor şi oricăruia altuia dreptul de a judeca şi interpreta altfel, considerându-se nul şi neavenit orice s-ar întâmpla să săvârşească împotrivă, cu ştiinţă sau fără ştiinţă.
Nu vrem prin aceasta să ne împotrivim dispoziţiilor apostolice date de papa Benedict al XIV-lea, de fericită amintire, sau altor dispoziţii având menţiuni speciale.
Dată la Roma, la Sfântul Petru, întărită cu inelul pescarului, în ziua de 27 iunie 1884, în al şaptelea an al pontificatului nostru.
Card. Fl. Chisius (sigiliu, semnătură)

(*Arhiva Episcopiei Romano-Catolice Iaşi*, dosar 1/1815: *Acte constitutive ale Episcopiei de Iaşi (1815-1950)*, nepaginat. O copie a acestui decret este păstrată şi în *Arhiva Institutului Teologic Romano-Catolic Iaşi*, dosar 58/1884, f. 43).

2. Demersuri în vederea deschiderii Seminarului Diecezan din Iaşi

Trecând peste toate încercările de a deschide un seminar teologic catolic la Iaşi, cum au fost cele din anii 1845-1848, 1860-1864, ne vom referi succint doar la demersurile ce au dus la deschiderea Seminarului Diecezan din 1886.

După înfiinţarea Episcopiei de Iaşi, misiunea principală pe care a primit-o episcopul Camilli din partea papei Leon al XIII-lea a fost aceea de a ridica un cler indigen pentru pastoraţia catolicilor din Moldova, ceea ce impunea deschiderea unui Seminar Diecezan. Această urgenţă s-a observat din faptul că, în timpul Vicariatului Apostolic al Moldovei, s-a sesizat lipsa acută de preoţi din cauza ritmului rapid de creştere a populaţiei catolice. Condiţiile grele în care trăiau misionarii şi cheltuielile mari pentru întreţinerea lor au generat această idee ce trebuia concretizată într-un timp foarte scurt.

Chiar înainte de înfiinţarea Episcopiei de Iaşi, după o audienţă pe care a avut-o la papa Leon al XIII-lea, în 1882, episcopul Camilli scria că Sfântul Părinte l-a îndemnat să înfiinţeze un seminar pentru clerul diecezan sau să pună în practică ceea ce stabilise cu superiorul general al Ordinului Franciscan, anume, „deschiderea unui seminar franciscan". În paralel cu aceste demersuri, episcopul Camilli a dus tratative cu iezuiţii din provincia Galiţia pentru a veni la conducerea seminarului pe care îl preconiza. În vederea deschiderii acestui seminar, preotul Henric Jackowski, provincialul Societăţii lui Isus din Galiţia, l-a anunţat, la 28 iunie 1885, pe episcopul Camilli că „îi va putea pune la dispoziţie chiar la începutul lunii iulie doi preoţi iezuiţi". În scurt timp s-a ajuns la un consens, iar în ziua de 1 august 1885, s-a încheiat o convenţie (*Pactum inter illum ac reverendissimum episcopum Iassiensem et praepositum provinciae Galicianae Societatis Jesu*), care a fost semnată de ambele părţi, aşa cum se poate citi mai jos:

> 1. Societatea lui Isus din provincia Galiţia preia conducerea şcolii parohiale de băieţi, care se află lângă biserica catolică din Iaşi. Ea va fi transformată în colegiu la timpul potrivit, conform normelor canonice care sunt în vigoare în Societatea Iezuită.
> 2. Scopul acestei şcoli existente care va fi în viitor colegiu:
> a) episcopul să ofere un ajutor ca să fie educaţi copiii ce tind spre un ordin ecleziastic;
> b) să fie formaţi în spiritul bunelor moravuri şi al aprofundării altor ştiinţe chiar tineri care sunt în grija părinţilor iezuiţi (interni sau externi) sau care frecventează alte şcoli;
> c) episcopul este liber să conducă seminarul după regulile canonice în vigoare şi să-i încredinţeze direcţiunea fie Societăţii lui Isus, fie oricăror altor preoţi din clerul regular sau secular.
> 3. Conducerea şcolii, respectiv a colegiului, este încredinţată părinţilor Societăţii lui Isus, conform constituţiilor lor, fără a fi subordonaţi unei alte

instituţii. Părinţii Societăţii lui Isus se vor strădui ca în educarea tinerilor să insiste asupra îndemnurilor înţelepte ale papei Leon al XIII-lea.
4. Dacă episcopul va dori să pregătească clerici în vederea ordinelor sacre, părinţii Societăţii lui Isus vor trebui să le predea ştiinţele teologice, până când se va fi înfiinţat un seminar diecezan canonic.
5. În acest scop, episcopul va acorda Societăţii în mod treptat:
a) locuinţa aşezată alături de reşedinţa sa, în perimetrul bisericii parohiale, ca şi celelalte bunuri şi proprietăţi care îi aparţin, dar rămân în administrarea scaunului episcopal;
b) pentru patru iezuiţi va plăti anual 750 franci pentru fiecare, atât timp cât este necesar acest lucru;
c) pentru elevii care vor fi educaţi pentru dieceză, li se va asigura întreţinerea necesară, conform convenţiei care se va încheia.
6. În casa pe care episcopul o oferă părinţilor Societăţii, le va îngădui acestora să pună începuturile colegiului şi, prin urmare, ale şcolii parohiale, să instituie superiori şi să admită elevi cât va permite spaţiul. Îndată ce va fi garantat suficient numărul copiilor sau tinerilor aspiranţi la statutul ecleziastic, episcopul va deschide Seminarul în această casă acum încredinţată părinţilor societăţii. Când spaţiul şi dispoziţia casei o va permite, şcoala şi internatul vor putea fi în acelaşi spaţiu, astfel încât să le fie seminariştilor interni şi altor elevi laici comunitate prin locuinţă, dar cu totul separat prin disciplină. Dacă casa încredinţată Seminarului va fi insuficientă internatului şi şcolii, episcopul va căuta o altă casă care să cuprindă atât colegiul, cât şi conventul.
7. Pe lângă aceste servicii, iezuiţii vor putea lua şi altele, fără a periclita viaţa colegiului, dar nu vor prelua administrarea propriu-zisă a parohiilor sau servicii permanente în mănăstiri de maici, pentru că legile Societăţii lui Isus le interzic să aibă în grijă mănăstiri de călugăriţe sau alte femei, sau să convieţuiască în aceeaşi casă. Le pot ţine, însă, exerciţii spirituale şi le pot asculta spovezile de trei sau patru ori pe an. Este interzis să meargă în alte scopuri în mănăstiri.

Fr. Nicolae Iosif Camilli, episcop de Iaşi
Fr. Henric Jenkowski S.J., superiorul provincial
al Societăţii lui Isus din Galiţia
(Ştampile şi semnături)

(*Arhiva Institutului Teologic Romano-Catolic Iaşi*, dosar 58/1885, ff. 76-77).

3. Deschiderea Seminarului Catolic din Iaşi

Întrucât nu am găsit în nici o arhivă actul propriu-zis de înfiinţare a Seminarului Diecezan din Iaşi, vom prezenta doar câteva fragmente documentare posterioare evenimentului ce a avut loc la 29 septembrie 1886.

26 iulie 1893: Epistola pastorală despre Seminar a episcopului Nicolae Iosif Camilli:

Voința papei este voința lui Dumnezeu. Deși sărac și lipsit de mijloacele trebuincioase, eu, binecuvântat de papa, m-am pus la lucru: am cheltuit până la banul de pe urmă spre a dobândi lucrurile trebuincioase la întemeierea Seminarului, căruia i-am dat îndată drept tată și patron pe sfântul Iosif, capul Sfintei Familii din Nazaret, și la 29 septembrie 1886, am putut avea mângâierea de a deschide Seminarul „Sfântul Iosif" la trei tineri (...)

(N.I. Camilli, „Epistolă pastorală despre Seminar" (26.07.1893), în *Actele pastorale ale Preasfinției sale părintelui Nicolae Iosif Camilli*, II, Iași, 1914, 252-253).

1897: Scrisoarea părintelui Felix Wiercinski către episcopul Dominic Jaquet:

În privința aprobațiunii Seminarului Eparhiei noastre, prin înaltul guvern al țării, am onoarea de a vă refera ceea ce urmează: După ce înaintașul P.S.V., părintele N.I. Camilli, întemeiase din autoritatea sa Seminarul Eparhial la 29 septembrie 1886, vorbea despre tânărul așezământ în mai multe rânduri majestății sale regelui și miniștrilor lui, iar toți aprobau ceea ce făcuse preasfințitul Camilli. Când, în noiembrie 1894, monseniorul Camilli părăsi România, înaltul guvern al țării îl decora cu ordinul Coroanei României, iar organele ministeriale *Timpul* și *Independence roumaine* îl lăudau mult pe fostul episcop al Iașilor pentru întemeierea Seminarului.
Când, în octombrie 1893, domnul Vârgolici, în calitate de inspector general al învățământului secundar, cerea de la răposatul rector al Seminarului nostru, P. Francisc Xavier Habeni, orarul seminarului, se răspunse domnului Vârgolici..., iar D. Tache Ionescu, atunci ministru al Cultelor, arătă D. Vârgolici nemulțumirea sa pentru pasul făcut.
Răspunsul dat de părintele Habeni D. Vârgolici a fost supus mai înainte aprobațiunii Preasfințitului Camilli.
Anul trecut, în luna lui aprilie, D.P. Poni a vizitat în timpul vacanțelor sfintelor Paști Seminarul nostru, aluminii celebrau în cinstea Excelenței Sale o mică academie, după care D.P. Poni vizită îndeosebi toate odăile Seminarului și declară că ziua aceea a fost una dintre cele mai frumoase zile ale vieții sale (...)

(*Arhiva Institutului Teologic Romano-Catolic Iași*, dosar 58/1897, f. 189).

4. Liniile de funcționare internă a Seminarului Diecezan din Iași

Chiar de la deschiderea Seminarului Diecezan, episcopul Camilli a ținut să traseze liniile după care se va ghida funcționarea internă a acestei instituții, precum și normele necesare unei bune desfășurări a activității de formarea a candidaților la ordinele sacre. Aceste norme sunt cuprinse în cele 20 de pagini ale *Constitutiones et regulae quaedam Seminarii catholici Jassiensis*. Regulamentul a fost redactat în limba latină și cuprinde două părți:

Partea I: **CONSTITUTIONES**

1. Seminarul este sub autoritatea directă şi dependenţa Ordinariatului de Iaşi.
2. Patronul Seminarului este sfântul Iosif, soţul Preacuratei Fecioare Maria, Născătoarea de Dumnezeu.
3. Primirea elevilor o face Ordinariatul. Se primesc copii catolici nu cu mult mai mici sau mai mari de 12 ani. Elevii trebuie să fie cetăţeni români şi sunt primiţi în urma unui examen de admitere.
4. Actele necesare pe care trebuie să le aibă elevii sunt următoarele:
– act de Botez şi Mir;
– act de studii;
– certificat medical de la un medic de specialitate;
– certificat de bună purtare de la paroh;
– declaraţia scrisă a părinţilor că:
a) îi dau fiului lor libertatea de a se preoţi;
b) nu vor face nimic spre a-l determina să iasă din Seminar;
c) îl vor primi înapoi dacă superiorii vor dovedi că nu are chemare ori că nu este sănătos;
d) nu vor cere să-i viziteze decât în caz de moarte;
e) nu vor cere nici un ajutor material de la fiul lor preot, în afară de cazul mizeriei grele.
5. Elevii intraţi în Seminar stau cu totul sub ascultarea celor rânduiţi pentru acest scop de episcop.
6. Elevii păstrează şi lucrează cu harul chemării la starea preoţească. Toată această problemă o tratează cu părintele spiritual.
7. Elevii trebuie să se obişnuiască cu prezenţa lui Dumnezeu, respectând regulile pentru Dumnezeu care îi vede, nu de ochii superiorilor.
8. Elevii sunt datori să păstreze reverenţă în acte, cuvinte şi fapte faţă de episcopul diecezan.
9. Elevii trebuie să asculte atât de rectorul Seminarului, cât şi de subalternii lui, în tot ceea ce priveşte oficiul lor.
10. Între elevi trebuie să fie acea dragoste clericală, văzând în toţi pe Dumnezeu. Se vor feri de prietenii particulare, care pot duce la pierderea vocaţiei.
11. Elevii trebuie să respecte, mai ales, virtutea curăţiei.
12. Elevii să se exerciteze în practica smereniei prin împlinirea tuturor datoriilor simple şi umile, care le vor fi încredinţate.
13. De asemenea, elevii trebuie să se exerciteze în cultivarea lucrurilor spirituale prescrise de tălmăcitorii vieţii sufleteşti.
14. Elevii trebuie să depună toată sârguinţa la studii.
15. Ca să urmeze vocaţia divină, elevii trebuie să smulgă de la ei tot ceea ce îi ţine legaţi de părinţi, rude, prieteni sau cunoscuţi. Spre ajungerea acestui scop, nimeni nu va putea scrie scrisori fără învoirea cuvenită de la superiorul Seminarului şi nu le va primi până nu le va citi el mai înainte.
16. Elevii să nu piardă timpul şi să păstreze tăcerea în afară de recreaţie, mai ales în sacristie, capelă, sală de clasă şi dormitor.

17. Elevii Seminarului să se ferească de expresii şi purtări necivilizate şi, când ies în public, să aibă acea ţinută curată şi modestă, pe care o cere starea clericală. Este oprit a se atinge unul pe altul. Ca semn de frăţietate, la întâlnire şi despărţire se vor îmbrăţişa cu modestie.
18. Elevii să păstreze cu grijă lucrurile personale şi ale Seminarului. Orice le lipseşte să ceară cu încredere de la superiori. Nu le este iertat să ţină bani la ei; orice li se aduce ori primesc să arate rectorului ori celui rânduit de el spre acest scop.
19. Elevii trebuie să păstreze şi să arate respect deosebit intern şi extern faţă de toţi preoţii, mai cu seamă de cei care lucrează în dieceză.
20. Pentru garantarea perfecţiunii dorite, elevii să primească cu umilinţă observaţiile, corijările ori chiar pedepsele impuse de rector sau ceilalţi rânduiţi spre aceasta. Abuzurile grave vor fi pedepsite chiar şi cu eliminare.
21. Cei bolnavii să asculte de prescripţiile medicale.
22. Numai episcopul poate judeca dacă – în cazul bolii părinţilor – li se poate permite elevilor să-i viziteze. În lipsa episcopului – fiind vorba de caz urgent –, poate decide şi rectorul.
23. Admiterea la tonsură o face episcopul. Înainte ca cineva să fie sfinţit preot, numaidecât trebuie să treacă cu succes examenul pentru ascultarea spovezii. Cei hirotoniţi, înainte de terminarea studiilor, sunt obligaţi să liturghisească după intenţia Seminarului, în afară de cazul când sunt întreţinuţi absolut de speze proprii.
24. Eliminarea din Seminar o face numai episcopul: în cazuri grave şi urgente, o face rectorul.
25. Elevii trebuie să privească la constituţiile şi regulile Seminarului ca şi la un angrenaj de ajutoare speciale ale harului divin, de care trebuie să se folosească spre a putea ajunge la păstrarea vocaţiei preoţeşti.
Deşi ele nu obligă per se sub păcat de moarte, elevii să se ferească chiar şi de încălcări uşoare, convinşi fiind că păstrarea lor le aduce haruri deosebite de la Dumnezeu.
Ca să nu se uite, constituţiile şi regulile Seminarului trebuie citite de câteva ori pe an în public sau la masă.

Partea a II-a: **REGULAE**

I. Reguli pentru conversaţie

1. Limba oficială a Seminarului Catolic din Iaşi este limba română, pe care o vor folosi elevii în toate timpurile când nu este indicată folosirea altei limbi.
2. În chip deosebit, la recreaţie şi plimbare, nimeni să nu vorbească o limbă pe care nu o înţeleg toţi elevii.
3. La plimbare, chiar şi afară din oraş, nu este iertat de a vorbi decât româneşte ori franţuzeşte.
4. În afară de zilele de vacanţă şi de exerciţii spirituale, la masa de prânz – după citire –, se va vorbi franţuzeşte, iar la cea de seară, nemţeşte.

5. În afară de zilele de vacanţă, de zilele de duminică şi sărbători, luni, miercuri şi vineri, între orele 13:00-13:30 şi 19:45-20:00, se va vorbi nemţeşte, iar marţi, joi şi sâmbătă – la aceleaşi ore – se va vorbi franţuzeşte.
6. Dispensă de la acest fel de vorbire dă numai rectorul şi nimeni altul.
7. Pe timpul orelor de şcoală, la cursul de limbă maghiară, elevii să se străduiască a conversa cu profesorul în această limbă.
8. Modul de agrăire în limba română – pentru clerici – este „domnia ta" sau „dumneta", în rest, „tu".
9. Toţi se vor striga pe numele de familie, nu pe cel de botez şi, cu atât mai puţin, pe porecle. Dacă sunt mai mulţi elevi cu acelaşi nume, rectorul decide modul de chemare.
10. Rectorul, prefectul şi bidelul general al Seminarului se vor agrăi pe numele oficiului lor, nu cu cel de familie.

II. Reguli comune

1. În sala de clasă, la dormitor şi la masă, toţi şi fiecare stă la locul şi cu vecinii rânduiţi de prefect.
2. Semnalul de chemare la exerciţiile comune este clopoţelul, la auzul căruia vor lăsa totul – însă în ordine – şi se vor duce acolo unde îi cheamă.
3. Când se merge pentru vizită în biserica catedrală, ori la alt serviciu bisericesc, cât şi la plimbare, se merge în şir de câte doi şi în tăcere. Când se iese afară de oraş şi în locuri aglomerate, prefectul poate dispensa de la această regulă.
4. Pe toate lenjeriile personale se va pune numărul de ordine fixat. Pe cărţile Seminarului nimeni să nu-şi pună numele sau numărul.
5. Fără învoirea prefectului, nu i se poate da ceva cuiva în dar; la fel şi cu cărţile care i-au fost învoit să le citească.
6. Masa din sala de clasă trebuie ştearsă de praf de către fiecare elev. Pe masă nu va fi decât răstignitul şi o iconiţă. La plecare, cărţile se pun în sertar.
7. La părintele prefect nu se merge decât în orele stabilite. La episcop nu se poate merge decât dacă superiorii seminarului vor şti despre ce este vorba şi vor găsi că este cazul de mers.
8. Tot ce primesc elevii de acasă – mâncare sau băutură – să-i arate părintelui prefect şi fără învoirea lui nu se poate consuma ori împărţi din acestea.

III. Reguli de şcoală

1. Biserica are trebuinţă de preoţi sfinţi şi învăţaţi. Fiecare să înveţe cât mai mult.
2. În timpul de studiu, fiecare se va ocupa cu materiile de studiu. Dacă cineva socoteşte că are timp liber, să ceară de la superiori ceva ca să-l poată ocupa.
3. Nimeni nu va studia ceva străin, fie limbă ori tratat special, fără aprobarea superiorului.

4. În timpul necesar pregătirii, se va studia ceea ce este pentru materia zilei, ori unde elevul simte că este mai slab.
5. Dacă cineva nu este pregătit pentru că a fost lipsă sau a fost împiedicat, să-l aştepte pe profesor la uşă şi să-i arate situaţia.
6. Elevii care nu sunt teologi, când sunt întrebaţi, se vor ridica în picioare.
7. La fel, se scoală în picioare, când intră ori iese rectorul din clasă, cât şi profesorii, şi aceasta în semn de reverenţă, iar bidelul – dacă va fi cu putinţă – le va deschide uşa.
8. Înainte de prima oră de dimineaţă ori după masă, profesorul va spune, împreună cu toţi elevii, *Ave Maria*, iar după ultima oră vor zice *Sub tuum praesidium*. La începutul şi sfârşitul celorlalte ore, se vor însemna fiecare – în tăcere şi cu evlavie – cu semnul Sfintei Cruci.
9. Temele date de profesori se vor scrie pe caiete îngrijit şi curat.
10. Fiecare să primească cu umilinţă dojenile şi corijările profesorilor. Dacă are ceva de spus spre scuzare, mai bine să meargă în camera profesorului şi să-i expună motivele.
11. La profesori nu se poate merge decât numai cu aprobarea rectorului şi după ce îi cheamă profesorul. Teologii pot merge chiar fără aprobare, dar numai în timpul stabilit de superiori.
12. Dacă cineva a luat notă sub 5, va merge cu umilinţă la profesori, ca să ceară sfat cum să se îndrepte. Dacă profesorul îi dă ceva de făcut, va face în timpul liber de duminică ori sărbători.
13. Cel care n-a răspuns suficient la lecţii să se îngrijească – cât mai curând – să se corijeze.
14. În timp de şcoală nu se poate intra sau ieşi din sală, nici a deschide ori a căuta în sertarul mesei personale.
15. La lecţii răspund numai cei întrebaţi. Cine doreşte să spună ceva va ridica mâna. Teologii se vor ridica puţin în picioare.
16. Cei care studiază teologia şi filozofia pot să-şi pregătească singuri lecţiile la şcoală, însă vor fi atenţi şi nu se vor ocupa cu altceva.
17. La filozofie şi teologie – în problemele discutate – cât sunt în Seminar, trebuie să ţină cu toţii sentinţa profesorului, fără a critica ceva dacă nu le convine ori li se pare că nu este prudentă.
18. Nu se pot citi ori ţine cărţi care nu aparţin de şcoală, fără învoire de la rector ori profesor.

IV. Îngrijirea sufletului

1. Elevii vor asculta zilnic sfânta Liturghie. Duminica şi sărbătorile – dacă nu au ascultat-o întreagă – vor mai asculta una, în afară de cazul că este bolnav cel care n-a ascultat-o întreagă. În timpul sfintei Liturghii se va recita sfântul Rozariu şi alte rugăciuni.
2. Toţi elevii vor face vizite la preasfântul Sacrament în grup de trei ori pe zi; dimineaţa după îmbrăcare, cam 10 minute, după masă cam 3-4 minute şi seara cam 15 minute, care se va încheia cu examinarea conştiinţei. În afară de aceste timpuri, numai teologii pot face vizite particulare în timpul liber.

3. Cei care studiază teologia şi filozofia vor face zilnic 1/2 oră meditaţie îndată după vizita de dimineaţă; restul vor face lectură spirituală în comun 15 minute.
4. Duminica şi de sărbători vor asculta predica din biserica catedrală, ori pentru ei specială, făcută de superiorii Seminarului.
5. Cei care studiază filozofia şi teologia vor face în vacanţe 1/2 oră lectură spirituală după sfânta Liturghie.
6. Fiecare elev va recita zilnic sfântul Rozariul la vremea hotărâtă şi cu un tovarăş anume desemnat. Clericii în ordurile sacre îl vor spune după posibilitate, iar Breviarul îl vor recita după cum le va impune superiorii. Rozariu se recită după obiceiul stabilit în Dieceză, adică se declară misterul şi apoi se spun *Pater* şi 10 *Ave Maria*, toate în româneşte.
7. Toţi se vor mărturisi o dată pe lună la duhovnicul elevilor şi vor lua sfânta Împărtăşanie în duminica întâia din lună, cât şi la sărbători mai însemnate. Teologii se vor împărtăşi *ad libitum* în fiecare duminică şi sărbătoare de poruncă, cât şi în vinerea întâi din lună. Restul trebuie să ceară voie de la superiori.
8. Înainte şi după spovadă şi Împărtăşanie, se vor ruga şi medita 15 minute.
9. Exerciţiile spirituale se fac de opt zile întregi pentru teologi şi trei zile pentru restul elevilor.
10. Teologii trebuie să aibă o dată pe lună colocviu cu prefectul Seminarului – nu în timpul sfintei mărturisiri –, restul, cel puţin o dată pe an.
11. Alegerea duhovnicilor care vin pentru mărturisire este liberă. Înainte de a veni duhovnicul, elevii vor scrie numele celui pe care îl doresc, spre a fi dirijaţi spre dânsul. Teologii vor merge fără a fi avizaţi; ei le vor arăta superiorilor care este duhovnicul lor preferat.

V. În dormitor

1. Fără învoire specială de la prefect sau de la bidelul general, nimeni nu poate intra în dormitor.
2. În dormitor va fi ordine perfectă în scrin. Ghetele se vor curăţa de trei ori pe săptămână, în afară de plimbare, când se vor curăţa imediat.
3. În dormitor e tăcere perfectă. Se va vorbi numai ceea ce este absolut necesar şi în şoaptă.
4. Lucrurile care nu mai sunt bune i se vor arăta prefectului înainte de a fi aruncate.
5. Curăţenia în dormitor şi sălile de clasă se va face numai în timpul stabilit de program.
6. Nu-i permis a privi afară pe geamul dormitorului.

VI. Alte reguli

1. La vorbitor nu-i permis a se vorbi lucruri întâmplate în Seminar, cât şi invers, nu se spun în Seminar cele spuse la vorbitor, nici nu se vorbeşte de rău.
2. Bidelul este dator să denunţe superiorilor încălcările regulii de mai sus. Fiecare este dator a face la fel.

3. Cel rânduit a citi la masă este dator să se pregătească la aceasta.
4. În recreaţie nu se citeşte. Teologii şi filozofii pot citi ce li se dă de superiori.
5. Fiecare îşi va spăla zilnic gâtul, faţa şi dinţii.
6. Nu-i permis a lua cărţi împrumut de la preoţi fără învoirea superiorilor.
7. La profesori nu se discută decât probleme referitoare la materiile la care ei predau.
8. Cine doreşte ca părinţii să-i cumpere ceva va cere învoire de la superiori.
9. Dacă moare vreun misionar din Dieceză, fiecare este dator să ofere pentru el sfânta Împărtăşanie şi sfântul Rozariu.
10. Toţi trebuie să se străduiască a învăţa să cânte în biserică.
11. Separaţia dintre elevi se va respecta cu stricteţe.
12. Orice regulă trebuie păstrată până când superiorii o abrogă.
13. În şcoală se scrie numai cu creionul.
14. Dacă cineva deschide uşa, să aibă grijă să o şi închidă.
15. Regula stingerii se va păstra cu cea mai mare stricteţe.

(*Arhiva Institutului Teologic Romano-Catolic Iaşi*, dosar 58/1886, ff. 87-91).

5. Contractul dintre episcopul Mihai Robu şi Societatea lui Isus privind revenirea iezuiţilor la conducerea Seminarului Diecezan

Venirea la conducerea Diecezei de Iaşi, la 25 septembrie 1925, a episcopului Mihai Robu a însemnat o nouă relansare a activităţii Seminarului din Iaşi. În anul 1927, au fost primiţi în seminar 57 de elevi, pentru formarea cărora episcopul s-a străduit să-i recheme la Iaşi pe unii dintre preoţii iezuiţi din provincia Galiţia, „care au pus bazele Seminarului şi au adus roade frumoase".

Această intenţie s-a concretizat în toamna anului 1930, când au sosit la Iaşi mai mulţi preoţi iezuiţi, în frunte cu părintele Felix Wiercinski, căruia i s-a încredinţat conducerea Seminarului. Revenirea acestora în capitala Moldovei a fost precedată de numeroase tratative purtate de episcopul Mihai Robu cu superiorul general al Societăţii lui Isus, pr. Vladimir Ledochowski, cu provincialul din Polonia, pr. Stanislau Ciseck, şi cu cel din România, pr. Iosif Lipski. Contractul definitiv între Episcopia de Iaşi şi Provincia Iezuită din Galiţia a fost semnat abia în anul 1935. El a fost precedat de mai multe convenţii: cea iniţială, adăugirile făcute de părinţii iezuiţi şi cea definitivă, pe care le prezentăm în continuare.

Contractul dintre Excelenţa Sa, Ordinarius de Iaşi şi părinţii Societăţii lui Isus.
1. Părinţii şi ceilalţi din Societatea lui Isus aflaţi în Seminarul Diecezan de Iaşi pe lângă superiorii lor religioşi să fie supuşi necondiţionat unicului illustrissim şi reverendissim Ordinariu de Iaşi, după prescripţiile Codului de drept canonic şi nimănui altcuiva, nici administratorului diecezan, nici a celui local răspunzător de bunurile episcopale.

2. În absenţa ordinariului, nici delegatul acestuia, nici cel care-i ţine locul nu vor putea hotărî ceva, nici în cazuri singulare să pretindă ceva care ar fi împotriva contractului încheiat cu ordinariul.
3. Ordinariul va furniza toate cele necesare pentru întreţinerea atât a părinţilor iezuiţi, cât şi a elevilor Seminarului, care vor fi administrate de rectorul S.J., în afară de aceasta, pentru fiecare preot şi profesor iezuit, va fi plătită o pensie de 12 dolari, iar pentru fratele coadiutor, şase dolari în fiecare lună. Banii şi celelalte cheltuieli de drum, atât pentru sosirea membrilor S.J. în Seminar, cât şi pentru întoarcerea din Seminar în provincia proprie, le va suporta ordinariul însuşi.
4. Conturile băneşti destinate întreţinerii elevilor vor fi supuse numai ordinariului şi, cel puţin de două ori pe an, se va da socoteală despre acestea.
5. Administrarea bunurilor Seminarului va fi exercitată, atât cât este posibil, de surorile convocate de ordinariu, dar sub direcţiunea rectorului Seminarului, totuşi, cu respectarea drepturilor ordinariului de a-şi rezerva administrarea temporală a Seminarului şi a problemelor sale economice şi de a le încredinţa altui preot, desemnat de ordinariu ca administrator. Îmbrăcămintea elevilor şi a tuturor celor din Societatea lui Isus care locuiesc în Seminar, precum şi veşmintele din capela interioară şi din întreaga casă, vor fi spălate de surorile sioniste, atât timp cât surorile vor putea presta acest oficiu de caritate.
6. Ordinariul va prevedea ajutorul medical acordat elevilor prin medicul care va fi plătit în mod separat.
7. Impozitele Seminarului şi toate reparaţiile casei care, potrivit cursului monetar român, depăşesc preţul de şase dolari vor fi achitate de către ordinariu.
8. Părinţii iezuiţi nu vor fi obligaţi să întreţină animalele casei, însă le vor putea întreţine potrivit hotărârii rectorului Seminarului.
9. Ordinariul, cu cheltuielile sale, va pune la dispoziţia părinţilor şi a celorlalţi iezuiţi mobilierul, paturile, lenjeria de pat şi ustensilele pentru reparat. Cărţile şcolare uzuale şi alte materiale pentru uzul şcolar ale profesorilor din Seminar vor fi achitate din fondurile băneşti destinate elevilor.
10. Părinţilor şi clericilor din Seminar nu le revine misiunea de a îndeplini serviciile sacre din biserica catedrală. Cu toate acestea, au fost pregătiţi să le îndeplinească cu promptitudine serviciile ori de câte ori ordinariul va considera aceasta de comun acord cu rectorul.
11. Capela Seminarului va fi supusă întru totul direct rectorului Seminarului, cele necesare pentru cultul divin vor fi procurate de ordinariu. Părinţii iezuiţi vor putea urma întru totul calendarul propriu.
12. Părinţii şi magiştrii iezuiţi vor merge în sufrageria proprie, în care mesele vor fi servite potrivit dispoziţiilor rectorului.
13. Desemnarea magiştrilor iezuiţi pentru instruirea elevilor va fi dispusă de ordinariu împreună cu părintele provincial S.J., în acest mod anticipat pentru fiecare an şcolar, numărul profesorilor cuprinşi în Seminar va fi determinat de ordinariu şi părintele provincial S.J.; totodată, ordinariul va determina disciplinele care vor fi predate în fiecare an, după ce va fi ascultată părerea rectorului Seminarului.

14. În afară de magiştrii iezuiţi, ordinariul va desemna profesorii necesari din rândul clerului secular. Totuşi, profesorii desemnaţi nu vor locui în seminar, dar la orele stabilite de rector, vor veni pentru lecţii, dacă nu cumva rectorul va fi dorit locuirea lor în Seminar. În toate problemele Seminarului, magiştrii şi toţi ceilalţi profesori iezuiţi vor fi subordonaţi rectorului Seminarului.
15. Instruirea noilor cursuri, primirea şi excluderea elevilor este de competenţa ordinariului care, în schimbările ce vor fi introduse sau în primirea şi îndepărtarea elevilor, va avea în vedere opinia rectorului Seminarului.
16. Cu şase luni înainte de începerea noului an şcolar, fiecare dintre părţi poate renunţa la prezentul contract.

După acest contract urmează câteva *Note* referitoare la contractul între Ordinariul de Iaşi şi părinţii Societăţii lui Isus:

Ad. 1. Părinţii iezuiţi nu se pot pronunţa în a fi supuşi imediat Ordinariului de Iaşi. Seminarul este supus Ordinariului şi, de aceea, părinţii care locuiesc în acesta, dar în mod indirect.
Ad. 5. Neadmiţând că ar putea apărea ocazia unor dificultăţi diverse, căci, aşa cum este stabilit, ordinariul îşi poate rezerva sieşi sau altui preot administrarea lucrurilor Seminarului, iar independenţa şi libertatea societăţii în administrarea Seminarului să fie ridicată, de aceea, în mod simplu, se poate spune: întreaga administrare a lucrurilor materiale va fi exercitată de părintele rector sau părintele econom, care, aşa cum este menţionat în numărul precedent 4, „conturile băneşti ale administraţiei vor fi supuse ordinariului cel puţin de două ori pe an". De aceea, nu este potrivit a se spune în contract că administrarea lucrurilor casei va fi realizată de surori. Societatea trebuie să aibă, chiar şi în această privinţă, libertatea de a se ocupa de administraţie, fie prin fraţii coadiutori, fie prin surori, nici chiar ordinariul nu-şi poate rezerva sieşi această administraţie şi cu atât mai puţin vreunui preot. Aspectul menţionat „îmbrăcămintea etc." trebuie omis întru totul din contract; acesta ţine de competenţa aceluia care se ocupă de administrare.
Ad. 8. Acest număr va fi ridicat cu totul, despre acest lucru a fost prevăzut în numărul în care administraţia deplină este acordată Societăţii.
Ad. 10. Prima parte, care exprimă privilegiul Societăţii, ar putea rămâne cealaltă; „cu toate acestea, au fost pregătiţi să deservească în catedrală ori de câte ori ordinariul va considera de comun acord cu părintele rector". Nu există nici o raţiune care să oblige prin contract despre un asemenea lucru. În mod simplu, această problemă trebuie încredinţată judecăţii prudente a părintelui rector.
Ad. 13 şi 14. Aceste două numere se exclud, nu pot fi admise, căci Societatea trebuie să aibă libertatea în numirea profesorilor. De aceea, fixarea atât a disciplinelor care vor fi predate, cât şi a numărului de profesori, precum şi numirea profesorilor Societăţii, să fie făcută de superiorii iezuiţi; toate acestea vor fi spuse ordinariului pentru aprobare, dar numirea profesorilor care nu fac parte din Societate să fie făcută de ordinariu, cu consimţământul rectorului.

Ad. 15. Potrivit textului acestui număr, Societatea nu ar avea nici o libertate în admiterea sau excluderea elevilor, ceea ce ar putea împiedica foarte mult buna cârmuire a Seminarului, de aceea, aşa cum în Seminarul din Travnicensus este orânduit, s-ar putea propune şi aici. Admiterea să fie făcută de părintele rector care îi prezintă ordinariului numele candidaţilor admişi spre aprobare. Excluderea să fie făcută tot de părintele rector care, cât mai repede posibil, îl va informa pe ordinariu despre respingere.

După aceste rectificări, la 12 martie 1935, s-a semnat convenţia între episcopul Mihai Robu şi preotul Gheorghe Fireza S.J., vice-provincial şi delegat special al superiorului provinciei Galiţia, pr. Vladimir Konopka.

Contract

Noi, Mihai Robu, episcop de Iaşi, pe de o parte, şi Vladimirus Konopka, superiorul Provinciei Iezuiţilor din Polonia, pe de altă parte, pentru mai marea glorie a lui Dumnezeu şi pentru a promova binele Diecezei de Iaşi, judecând la vreme potrivită am convenit aceste articole:

Art. 1. Seminarul Diecezan de Iaşi, atât cel mic, cât şi cel mare, este încredinţat Societăţii lui Isus, care îşi asumă direcţiunea disciplinară, didactică şi administrativă sub dependenţa exclusivă a ordinariului locului.

Art. 2. Părinţii şi fraţii Societăţii, desemnaţi în serviciul Seminarului, vor primi remuneraţia cuvenită de la ordinariul locului, refectoriu distinct de refectoriul elevilor şi mobilier cu lenjerie pentru paturi şi nu se vor exclude ustensilele pentru refectoriu.

Art. 3. Ordinariul locului, în fiecare lună, va achita în mâna rectorului Seminarului pensia de 12 dolari pentru fiecare preot şi profesor aparţinând Societăţii, faţă de valoarea veche a anului 1932, şi fiecărui frate coadiutor, şase dolari, având aceeaşi valoare. De asemenea, cheltuielile de drum cel puţin până la graniţele viceprovinciei Societăţii lui Isus din România; numai cu dorinţa expresă a ordinariului, să fie chemaţi iezuiţi din alte provincii ale societăţii. Cât despre acei membri ai Societăţii care vor veni în Seminar pentru a exercita o misiune, sau care-şi vor fi îndeplinit misiunea, să se întoarcă în casa proprie a Societăţii.

Art. 4. Ordinariul locului va proceda:

1. Toate cele ce sunt necesare pentru întreţinerea corespunzătoare a elevilor, adică locuinţă, mobilier, hrană şi îmbrăcăminte.
2. Cărţile şcolare uzuale şi instrumentele şcolare, atât pentru elevi, cât şi pentru profesori.
3. Salariile pentru numărul corespunzător de servitori angajaţi.
4. Veşmintele şi celelalte lucruri care vor fi necesare cultului divin în capela Seminarului.

Art. 5. De către ordinariul locului vor fi suportate în plus:

1. Toate dificultăţile reale cu care Seminarul este împovărat sau va fi împovărat în viitor, ca, de exemplu, impozitele publice.
2. Acele cheltuieli făcute pentru reparaţia clădirilor sau pentru investiţii, care depăşesc suma de cinci dolari, potrivit cursului monetar din România.
3. Cheltuielile pentru medicamentele uzuale şi speciale destinate elevilor, salariul medicului care răspunde de casă, iar în caz de necesitate stringentă, şi al medicilor specialişti.

Art. 6. Atât numirea rectorului, cât şi fixarea numărului şi numirea profesorilor din Societate să fie făcute cu aprobarea ordinariului şi a superiorilor Societăţii. Profesorii, însă, care nu aparţin Societăţii vor fi desemnaţi de ordinariul locului, cu consensul rectorului.
Art. 7. Profesorii care nu aparţin societăţii vor locui în afara Seminarului, iar în împlinirea sarcinilor proprii, sunt subordonaţi rectorului Seminarului.
Art. 8. Întreaga conducere a Seminarului, atât în probleme spirituale, cât şi în instituirea normelor şcolare şi disciplinare ale elevilor va fi exercitată în mod liber de rectorul Seminarului, nu însă şi administraţia bunurilor temporare; cu respectarea drepturilor ordinariului locului, de a vizita seminarul ori de câte ori va voi pentru a constata situaţia disciplinară, şcolară şi economică. Acest drept este valabil chiar şi pentru superiorul Provinciei Polone sau pentru delegatul său.
Art. 9. Seminarul este exempt de jurisdicţia parohului. Aşadar, pentru toţi cei care locuiesc în Seminar, oficiul parohului, exceptând celebrarea Căsătoriei şi potrivit prescripţiei canonice 891, va fi preluat de către rectorul Seminarului sau de delegatul său.
Art. 10. Rectorul este ţinut la obligaţia de a-i înmâna în scris ordinariului locului, la fiecare sfârşit de an, situaţia şcolară şi disciplinară a Seminarului, şi nu de două ori pe an; la termenul fixat din timp de ordinariu, şi de a-i înmâna aceluiaşi ordinariu în scris situaţia referitoare la administraţia economică, în mod independent de cele două consilii de care vorbeşte.
Art. 11. Numărul elevilor admişi în Seminar va fi fixat de ordinariu. Administrarea elevilor o va face rectorul Seminarului, care va dispune împreună cu episcopul în privinţa candidaţilor admişi. Excluderea elevilor pentru motivele cuprinse în can. 1371 se va face de către rector, care va informa ordinariul locului despre excludere cât mai repede posibil. Dacă însă este vorba de un cleric cu răspunderi mai mari, excluderea este rezervată ordinariului locului, cu excepţia cazului de scandal grav sau de pagubă gravă şi iminentă adusă Seminarului, dacă moravurile sunt periclitate şi nu este timp pentru a recurge la ordinariul locului.
Art. 12. Determinarea disciplinelor care vor fi predate în şcoală se va face de către superiorii Societăţii, cu aprobarea ordinariului locului.
Art. 13. Părinţii şi ceilalţi din Societatea lui Isus nu sunt ţinuţi la obligaţia de a îndeplini slujirile sacre în biserica catedrală. De asemenea, părinţii iezuiţi, care vor celebra Liturghiile în capela Seminarului, vor folosi calendarul lor propriu.
Art. 14. Acest contract, în mod reciproc, cu consensul atât al celor ce l-au contractat, cât şi al succesorilor, cât şi a celeilalte părţi, poate fi abrogat. Ca renunţarea să fie validă, trebuie adusă la cunoştinţa celeilalte părţi cu şase luni înainte de sfârşitul anului şcolar şi nu are efect decât la închiderea anului şcolar.
Aceste articole, întocmite în dublu exemplar, le socotim ratificate, şi cele scrise cu propria mână le-am întărit cu sigiliul oficiului nostru.

(Sigiliul episcopului Robu şi semnăturile contractanţilor)

(*Arhiva Provinciei Maloposkiej din Cracovia*, Xerocopii în *Arhiva Episcopiei Romano-Catolice Iaşi*, doc. 1519, ff. 1-22: „Contracte"; *Arhiva Institutului Teologic Romano-Catolic Iaşi*, dosar 1/1935, ff. 2-5).

RECENZII

SFÂNTA SCRIPTURĂ

Noul Testament, Introducere, traducere şi note, pr. Alois Bulai şi pr. Anton Budău (†), Sapientia, Iaşi 2002 (752 p).

Biblia, cuvântul lui Dumnezeu înliterat de-a lungul mai multor veacuri prin inspiraţia Duhului Sfânt, este în stare să dea răspuns întrebărilor şi aspiraţiilor celor mai profunde ale omului, deschizându-i perspectiva existenţei şi conducându-i viaţa spre împlinirea ultimă în Dumnezeu. Dar Biblia a fost scrisă demult şi în limbi care nu sunt uşor accesibile tuturor.

Traducerea prezentă a Noului Testament a fost făcută după ediţia critică a Societăţilor Biblice Unite, *The Greek New Testament*, Biblia Druck GmbH, Stuttgart 1983. Notele informative din subsolul paginii şi aparatul critic au ţinut cont de comentariile cele mai autorizate, contemporane, în continuitate cu tradiţia bogată a interpretării patristice. Concordanţa indicată pe marginea textului permite conectarea textului cu locurile paralele din Sfânta Scriptură. Dorinţa celor care au lucrat la această traducere a fost aceea de a transpune mesajul răscumpărării din Noul Testament, centrat în persoana, viaţa şi activitatea lui Isus Cristos, Cuvântul veşnic al Tatălui, întrupat de la Duhul Sfânt, din sânul preacurat al Fecioarei Maria la plinirea timpurilor, şi predicat de apostoli până la marginile pământului, în limba română curentă, accesibilă omului obişnuit.

Indicele notelor principale vrea să favorizeze înţelegerea problemelor controversate. Tabelul cronologic şi hărţile vor să ajute cititorul să încadreze evenimentele salvifice în istoria omenirii şi în spaţiul geografic în care s-au petrecut. Indicele temelor biblice de interes pastoral vrea să le ofere ajutor celor ce pregătesc o omilie, o cateheză sau un argument ştiinţific pe o temă biblică. Indicele liturgic de lecturi îi oferă celui interesat posibilitatea să se regăsească în liturgia Bisericii, care distribuie, în funcţie de pedagogia proprie, lectura comunitară a Sfintei Scripturi pe parcursul timpurilor liturgice, cu obiective catehetice şi didactice proprii. Tabelul sinoptic al Evangheliilor ajută la găsirea rapidă a principalelor evenimente, discursuri şi teme întâlnite în cele patru evanghelii.

Alois Bulai

TEOLOGIE

LUCIAN FARCAŞ, *Die soziale Dimension der Metanoia. Bekehrung aus der sozialen Sünde und Wandel der schuldhaften Strukturen*, Sapientia, Iaşi 2002 (376 p).

Lucrarea de doctorat „Dimensiunea socială a convertirii. Convertirea din păcatul social şi transformarea structurilor păcătoase” a părintelui Lucian Farcaş analizează o temă nouă pentru literatura teologică şi pentru ştiinţele sociale din România. Într-adevăr, dacă ţinem cont de faptul că o bună parte din societatea românească s-a refugiat timp de mai multe decenii, şi se mai află încă, într-un fel de „emigraţie morală” – de aici provine dezinteresul general faţă

de binele comun, lipsa de participare activă la evenimentele comunitare, neîncrederea faţă de semeni, grija obsesivă pentru agonisirea de bunuri materiale şi realizarea cu orice preţ a interesului personal etc. – teza de faţă, prezentând calea convertirii sociale în lumina evoluţiei morale a persoanei umane şi a puterii pe care orice persoană umană o are de a judeca din punct de vedere etic relaţiile şi activităţile din domeniul social, se înscrie în proiectul actual al statului şi al Bisericii de a pune bazele unei societăţi noi.

În ce priveşte conţinutul, lucrarea cuprinde cinci capitole.

Primul capitol analizează capacitatea morală de judecată a persoanei umane. Cu ajutorul unor cercetări moral-pedagogice şi studii teoretice, teza stabileşte trei stadii de dezvoltare morală. Primul stadiu corespunde copilăriei şi se remarcă printr-o orientare morală preconvenţională în care lumea înconjurătoare exercită o influenţă puternică, iar relevanţa punctului de vedere personal este redusă. În al doilea stadiu, care corespunde tinereţii, orientarea morală este convenţională, având ca notă specifică un anumit echilibru între autoritatea exterioară şi decizia interioară a individului. În al treilea stadiu, care corespunde maturităţii, orientarea morală este postconvenţională, în sensul că individul se distanţează critic de factorii de influenţă eteronomi şi manifestă o sensibilitate sporită faţă de capacitatea personală de judecată morală. Deoarece stadiile de jos antrenează comportamentele egoiste ale omului, teza susţine că doar persoanele de la nivelul de dezvoltare postconvenţional pot iniţia convertirea socială.

În al doilea capitol, autorul se opreşte asupra problematicii suferinţei. Suferinţa din domeniul social este numită „mizerie relaţională”. Cauzele mizeriei relaţionale sunt ilustrate prin analiza categoriilor de „păcat social” şi „structuri păcătoase”. Păcatul social lezează capacitatea de relaţionare a omului sub trei aspecte, adică din perspectiva raportului cu lucrurile create, cu semenii şi cu Dumnezeu. Structurile păcătoase degradează actele umane şi prelungesc în istorie situaţiile de criză ale societăţii. Lucrarea de faţă pune în evidenţă procesele interactive dintre structurile sociale şi efectele păcatului social.

Capitolul trei reprezintă punctul culminant al cercetării. Aici sunt prezentate cele trei momente semnificative ale convertirii sociale: descoperirea înnoită a celuilat, practica dialogului şi lucrarea de slujire a celorlalţi. Primul moment necesită o cultură a existenţei omului înţeleasă ca pro-existenţă, al doilea conduce la atitudini de asumare a responsabilităţii, iar al treilea moment promovează viaţa comunitară. Pentru argumentarea necesităţii acestor momente, autorul tezei exploatează în mod inteligent izvoarele biblice, dezbate critic situaţiile de alienare şi susţine că printr-o angajare culturală, structurală şi civilizatoare, convertirea din păcatul social este posibilă.

Capitolul al patrulea prezintă în mod critic încercarea şi eşecul socialismului real de a schimba structurile. De asemenea, prezintă comparativ angajarea Bisericii din Occident şi a Bisericii din Orient în domeniul social şi constată o întârziere în asumarea datoriilor faţă de lume. În principal, aceste datorii se referă la aprofundarea unei mentalităţi noi cu privire la competenţele şi rolurile pe care le au actanţii şi instituţiile sociale şi, apoi, la angajarea concretă pentru a transforma din punct de vedere structural spaţiile de acţiune.

Ultimul capitol caută un răspuns la întrebarea: convertirea socială şi transformarea structurilor au şanse de reuşită? Autorul răspunde că, prin mărturie creştină şi eclezială, se poate promova spiritul unei adevărate convertiri sociale. Totodată, sensibilitatea actuală pentru dreptate şi drepturile omului este un semn că şi structurile se pot transforma în folosul persoanei umane.

Din punct de vedere metodologic, autorul tezei este debitor într-o anumită măsură spiritului teologiei eliberării, care a creat categoria teologică „structuri ale păcatului", dar cercetările sale teologice cu specific moral se referă la persoana umană şi la societatea românească din situaţia comunistă sau/şi postcomunistă.

Studiul are un caracter interdisciplinar, centrul dezbaterii situându-se undeva la graniţa dintre teologie, în general, şi doctrina socială a Bisericii, însă lucrarea valorifică în mod creator şi concluziile altor ştiinţe umaniste, cum ar fi sociologia, pedagogia, ştiinţele politice, istoria, etica filozofică etc. Sub acest aspect, teza ar putea să nemulţumească pe admiratorii ştiinţelor amintite mai sus, dar autorul este conştient de acest risc, recunoscând în introducere că subiectul tezei este complex şi, prin urmare, limitarea între zidurile unui singur domeniu de specialitate ar fi făcut ca tratarea să fie mai săracă, dacă nu chiar imposibil de realizat.

În ce priveşte structura, teza desfăşoară în mod echilibrat cele cinci capitole pe parcursul a 376 de pagini. Bibliografia este complexă, bogată şi adusă la zi. Aparatul critic, notele din subsolul paginilor, abrevierile corespund metodologiei clasice, conferind lucrării o evidentă trăsătură ştiinţifică.

Reflecţiile şi orientările teologico-morale din această teză sunt utile şi stimulatoare atât pentru oamenii politici şi slujitorii Bisericii cât şi pentru persoanele din societatea românească, care se confruntă cu o multiformă mizerie, de la cea materială, umană, relaţională până la cea spirituală. Sunt de părere că lucrarea merită să fie tradusă în limba română; publicarea ei ar putea uşura înţelegerea şi eradicarea cauzelor sărăciei umane din societatea românească de azi, contribuind totodată şi la dezvoltarea literaturii teologice de specialitate în ţara noastră.

Wilhelm Dancă

M.V. BERNADOT, *De la Euharistie la Sfânta Treime*, Sapientia, Iaşi 2002 (173 p).

Sfânta Euharistie este izvorul şi culmea vieţii Bisericii. Biserica nu poate exista fără Euharistie. De aceea, toţi sfinţii au făcut din ea centrul vieţii lor spirituale.

M-am decis să traduc cartea părintelui M.V. Bernadot datorită actualităţii sale. Traducând-o, m-am gândit, în primul rând, la studenţii mei teologi din Iaşi, care vor fi sau sunt deja slujitori ai tainei altarului. Spiritualitatea Seminarului nostru Diecezan a fost şi trebuie să rămână profund euharistică. Un preot catolic nu-şi poate trăi autentic sfânta Preoţie fără a-şi însuşi spiritul euharistic.

În al doilea rând, mă gândesc la atâţia credincioşi laici care participă zilnic la sfânta Liturghie. Câţi dintre ei nu doresc să aprofundeze unirea lor spirituală cu Domnul din tabernacol!

În sfârşit, mă gândesc că în această perioadă de pregătire a Sinodului Diecezan, în care ne aflăm, traducerea cărţii de faţă ar putea fi o contribuţie aleasă. Cu cât o Biserică locală este mai euharistică, cu atât este mai mult Biserică adunată de cuvânt şi hrănită cu pâinea vieţii.

Eduard Ferenţ

ALOIS BIŞOC, *Introducere în teologia pastorală*, Sapientia, Iaşi 2002 (381 p).

În devenirea şi edificarea sa în decursul istoriei în slujba mântuirii tuturor oamenilor, Biserica are datoria să reflecteze în mod continuu asupra vieţii şi misiunii sale, asupra acţiunilor şi deciziilor sale, ţinând seama de situaţiile concrete şi de exigenţele actuale ale persoanelor în diferitele ambiente şi culturi în care şi pentru care ea trăieşte, este trimisă şi acţionează. La o atare reflecţie contribuie într-un mod original şi propriu teologia pastorală, care este în strânsă legătură cu celelalte discipline teologice şi apelează şi la contribuţiile diverselor ştiinţe umane.

Paginile acestui volum vor să ofere o sinteză organică, bazată teologic pe elementele principale ce trebuie să inspire azi teologia pastorală fundamentală, cu referire la practica şi la misiunea Bisericii, la viaţa eclezială, la interpretările magisteriului Bisericii şi la reflecţia actuală asupra acestor probleme.

Scopul acestui volum este de a oferi un material pentru cei care se întâlnesc pentru prima dată cu teologia pastorală şi de a prezenta temele cele mai importante referitoare la această disciplină teologică. Nici o reţetă pastorală, nici o formulă magică nu se află în acest volum. El este o contribuţie, un instrument pentru cei care sunt convinşi că nu există practică pastorală mai bună fără o teorie teologico-pastorală bună.

Volumul de faţă nu are pretenţia de a fi o tratare completă, o cercetare erudită sau specializată asupra fiecărui aspect al teologiei pastorale, ci vrea să fie mai mult un instrument sau un manual pentru a introduce şi a favoriza cercetarea şi reflecţia în acest domeniu, pentru a creşte împreună în conştiinţa de a împlini misiunea comună primită de la Cristos cel înviat şi în căutarea unei fidelităţi tot mai mari faţă de această misiune.

Alois Bişoc

ALOIS BIŞOC, *Parohia, comunitate de credinţă, speranţă şi iubire creştină*, Sapientia, Iaşi 2002 (250 p).

De câteva decenii a început să se discute şi să se scrie tot mai mult despre parohie, dată fiind importanţa ei pentru misiunea şi viaţa Bisericii. Mulţi consideră că actuala structură parohială nu-şi îndeplineşte cu eficacitate misiunea în Biserică şi în lume de *comunitate de credinţă, speranţă şi iubire creştină*. Însă, în timp ce unii vorbesc în mod pesimist despre o criză profundă a parohiei, există alţii care au încredere puternică în parohie şi depun toate strădaniile pentru transformarea şi reînnoirea instituţiei parohiale, pentru a fi cât mai adaptată timpului actual.

În lucrarea de faţă nu am urmărit o expunere completă, exhaustivă, despre natura şi rolul parohiei, nu am considerat în mod special toate funcţiile liturgice, catehetice şi caritative din comunitatea parohială, ci am încercat să facem o sinteză teologico-pastorală, luând în considerare unele aspecte mai importante. Am tratat despre realitatea parohiei pornind de la situaţia ei actuală, făcând referinţă la criza prin care trece sau de care poate fi ameninţată.

În această lucrare, am dorit să scoatem în evidenţă, aşadar, validitatea şi importanţa parohiei. Parohia este de o importanţă capitală pentru toţi, pentru că ea este locul concret al vieţii creştine. Pentru mulţi dintre contemporanii noştri, practicanţi sau nepracticanţi, participarea sau, cel puţin, referinţa la o parohie, la parohia lor, rămâne modul cel mai comun de a se numi creştini şi de a se situa în Biserică. În acest sens, putem afirma că viitorul misiunii creştine trece şi depinde şi de viitorul instituţiei parohiale.

Sperăm ca lucrarea prezentă să fie un ajutor real atât pentru studenţii în teologie, cât şi pentru preoţi şi toţi cei angajaţi mai mult sau mai puţin în pastorala parohială, pentru toţi membrii poporului lui Dumnezeu. Oferind mai multe principii şi sugestii pentru activitatea pastorală, sperăm ca formarea şi creşterea vieţii creştine în parohie să fie tot mai mult o mărturie autentică în faţa lumii despre prezenţa Domnului care, prin Duhul Sfânt, lucrează în istorie şi în inimile oamenilor.

Alois Bişoc

ISTORIA BISERICII

EMIL DUMEA, *Cărţi şi reviste catolice româneşti în Moldova*, Sapientia, Iaşi 2002 (215 p).

Acest studiu intenţionează să redea, sub o accentuată formă de crestomaţie, scrierile religioase moldovene scrise, compilate sau traduse de misionari şi de clerul indigen.

Dorinţa de a scrie această lucrare mi-a venit cu ani în urmă, conştient fiind că discuţiile şi acţiunile interesate ce au avut loc la est şi la vest de Carpaţii orientali îmi cereau şi mie o clarificare a originii şi limbii catolicilor moldoveni.

Scopul lucrării este de a face încă puţină lumină în problema mai sus amintită. Deşi aceste pagini nu dezbat nici originea, nici limba catolicilor de aici, considerăm totuşi că redarea atâtor texte şi publicaţii religioase româneşti, ce se întind pe parcursul a mai multor secole, e destul de semnificativă. Al doilea scop al studiului este de a pune la dispoziţia oricui voieşte să aprofundeze, pe baza textelor, viaţa religioasă locală, precum şi evoluţia limbii române.

Studiul are două părţi. Prima se referă la scrierile catolice româneşti cuprinse între anii 1593-1913. Prima dată reprezintă anul sigur al primului text religios catolic local cunoscut. Înainte de această dată, nu cunosc scrieri catolice în limba română, cu alfabet latin. Până în 1913, nu a existat în Moldova nici o publicaţie catolică; de aceea, prima parte a lucrării se opreşte aici, acest an fiind anul de apariţie al primelor publicaţii.

Partea a doua se ocupă de presa catolică românească, începând cu anul 1913 şi până în 1944; întoarcerea frontului spre vest, ca urmare a ofensivei Armatei Roşii comuniste a însemnat încetarea oricărei publicaţii, doar unele almanahuri continuând să mai apară până în 1948. Aceste reviste sunt scoase de preoţi indigeni. Iată-le: *Lumina creştinului* (Iaşi, 1913-1916; 1919-1944), *Viaţa* (Săbăoani, 1913-1916; 1918-1944), *Aurora franciscană* (Huşi, 1918-1920; 1921-1927; 1938-1944), *Sentinela catolică* (Iaşi, 1921-1934), *Curierul parohiei catolice din Galaţi* (Galaţi, 1925-1930).

Mulţumesc tuturor pentru orice ajutor acordat şi cer scuze şi completări pentru a îndepărta lipsurile prezente în această lucrare care se adresează, în primul rând, preoţilor, seminariştilor şi acelora care cunosc viaţa Bisericii locale şi au cunoştinţe suficiente despre religie, în general, şi despre viaţa catolică din Moldova, în special.

Emil Dumea

DĂNUŢ DOBOŞ – ANTON DESPINESCU, *Episcopul Anton Durcovici, o viaţă închinată lui Dumnezeu şi Bisericii*, Sapientia, Iaşi 2002 (304 p).

Încă o carte referitoare la episcopul dr. Anton Durcovici. Mai era nevoie? „Un om al lui Dumnezeu” de talia lui, „un om providenţial pentru Eparhia de Iaşi în timpuri deosebit de grele”, cu o viaţă preoţească exemplară pe parcursul a 36 de ani închinaţi slujirii Bisericii, în diferitele servicii care i-au fost încredinţate, viaţă încununată cu plinătatea preoţiei prin consacrarea episcopală, activitatea episcopală limitată în timp (14 luni), întreruptă brutal de agenţii Securităţii, dar condensată şi antrenantă, pecetluită cu suferinţe cumplite în arestul Ministerului de Interne, în închisoarea Jilava şi, în final, în aceea de la Sighet, răspunde pe deplin întrebării şi strădaniilor autorilor de a face cunoscută cât mai bine personalitatea de excepţie a episcopului nostru martir.

Ne propuseserăm cu câţiva ani în urmă o astfel de lucrare. Văzând că alţii ne-au luat-o înainte (Mons. Fr. Müller şi pr. Eduard Ferenţ), ne-am mărginit la cercetări parcelate, publicate în *Buletinul Istoric* al Departamentului de Cercetare Ştiinţifică din cadrul Episcopiei Romano-Catolice de Iaşi, înfiinţat la 16 iulie 1999, îndeosebi în numărul al treilea, consacrat în mod special episcopului Durcovici, cu ocazia semicentenarului morţii sale martirice (10 decembrie 2001), precum şi în *Almanahul „Presa Bună”*.

Cartea vrea să fie o biografie fidelă. Ca atare, ne-am îndreptat atenţia, în cea mai mare parte, spre izvoarele documentare, intrând în arhivele care ni leau putut pune la dispoziţie, în ţară şi în străinătate. Ca unul care l-am cunoscut îndeaproape pe Mons. Anton Durcovici, atât ca profesor la Bucureşti, cât şi ca episcop la Iaşi, recunoştinţa şi veneraţia pe care le-am avut întotdeauna faţă de Preasfinţia Sa mă obligă să mă implic sârguincios în tot ceea ce se poate şi trebuie să fie adus la cunoştinţa generaţiilor prezente şi viitoare cu privire la marele nostru ierarh, a cărui cauză de beatificare se află pe rol la Sfânta Congregaţie Romană pentru Declararea Sfinţilor.

În calitate de coautor la acest prim volum, consider că este de datoria mea să menţionez contribuţia substanţială a profesorului dr. Dănuţ Doboş, neobosit cercetător de arhive, care, în cei doi ani cât a beneficiat de bursa romană,

a procurat o cantitate impresionantă de documente din arhivele centrale romane, care se referă la trecutul Bisericii noastre locale. Domnia sa s-a dedicat trup şi suflet cercetării acestui trecut.

Anton Despinescu

EMIL DUMEA, *Teme de istorie a Bisericii*, Sapientia, Iaşi 2002 (632 p).

Aceste teme sunt elaborate în vederea completării unora dintre informaţiile cu caracter general prezente în orice compendiu de istorie a Bisericii, cum este, de exemplu, cel al lui L. Hertling, publicat şi în limba română. Am considerat necesară o astfel de prezentare mai în detaliu a unor teme, atât pentru a aduce un plus de claritate în anumite probleme mai importante, cât şi pentru a stimula o cercetare şi o cunoaştere mai profundă a istoriei bisericeşti.

Prezentarea temelor nu este nici pe departe exhaustivă; o astfel de tratare cere un studiu amănunţit, în primul rând, al izvoarelor istorice şi apoi o analiză şi o evaluare de ansamblu a lucrărilor de specialitate în domeniu, ceea ce nu se poate realiza, dată fiind atât finalitatea acestor prezentări (informarea şi formarea istorică generală a cititorilor), cât şi timpul şi posibilităţile relativ restrânse de informare şi cercetare.

Alegerea temelor urmează criteriul importanţei problemelor în cadrul general al istoriei Bisericii. Nu lipseşte prezentarea unor probleme care la prima vedere par secundare, dar care, în perspectivă istorică globală, au avut o deosebită influenţă asupra mersului istoriei.

Prezentarea tematică îşi păstrează caracterul provizoriu, rămânând, ca pe viitor, să fie din nou aprofundată şi completată cu alte aspecte şi particularităţi. Se înţelege apoi că, în totalitatea lor, aceste teme nu formează un curs complet de istorie bisericească.

Ţinând cont de contextul istoric românesc, am prezentat mai multe teme ce privesc direct destinele catolicismului pe teritoriul ţării noastre. Evoluţia istorică a catolicismului în România are un curs diferit de cea a celorlalte mari popoare europene. Fiind şi atunci, ca şi astăzi, la răscrucea dintre Orient şi Occident, spaţiul românesc latin a fost încorporat în sfera politică şi de jurisdicţie ecleziastică bizantină, prin filiera slavă bulgară.

Îmi exprim speranţa că aceste teme, ce expun sine *ira et studio* pagini din istoria Bisericii, să reprezinte o sursă de informare, dar şi de reflecţie şi regăsire istorică şi spirituală atât a catolicilor, cât şi a confraţilor ortodocşi. În primul mileniu, cele două mari Biserici au de citit aici aceeaşi istorie. Cred că o lectură sinceră şi atentă a acestor teme poate reprezenta un motiv în plus, eclezial şi pur uman, de a ne întinde unul altuia o mână frăţească, ca o premisă pentru o colaborare istorică interconfesională.

Emil Dumea

VIEŢILE SFINŢILOR

JOSEPH HOLZNER, *Paul din Tars*, Sapientia, Iaşi 2002 (278 p).

Se spune că sfinţii sunt „ferestre spre Infinit” sau „ferestrele Infinitului”. Este adevărat. Cine priveşte cu atenţie viaţa unui sfânt, indiferent dacă acesta

a trăit la începuturile Bisericii, în Evul Mediu sau în perioada contemporană, nu poate să nu rămână surprins de transparenţa cu care acesta face „vizibile" harul, iubirea, milostivirea lui Dumnezeu. Sfinţii sunt cei care, de-a lungul vieţii lor, au dus o muncă neobosită de purificare, şi astfel, „fereastra" lor a devenit transparentă pentru lumina lui Dumnezeu.

Sfinţii sunt mereu actuali, pentru că mesajul lor este mereu actual. Din vieţile sfinţilor învăţăm că omul nu este un absolut în sine, nu este o „monadă" închisă în orizontul acestei lumi, ci este o „persoană" chemată să meargă „dincolo", spre Infinit. Însă omul nu ar putea să meargă spre Dumnezeu, dacă Dumnezeu nu l-ar fi „vizitat" mai întâi, dacă Fiul lui Dumnezeu nu şi-ar fi stabilit „cortul" în ambianţa vitală în care omul îşi desfăşoară existenţa. Sfinţii sunt cei care s-au hotărât să-şi zidească „locuinţa" înlăuntrul acestui „cort" al lui Dumnezeu.

Într-un context socio-cultural post-ideologic, când tot mai mulţi contemporani par să piardă adevăratul sens al vieţii, nevoia unor modele, a unor „indicatoare" de sens, este mai mult decât necesară. Din acest motiv, Editura „Sapientia" şi-a propus, prin colecţia „Vieţile sfinţilor", să aducă la cunoştinţa cititorilor biografiile celor mai reprezentativi sfinţi ai Bisericii, biografii care să invite la reflecţie şi la imitare.

Cap de serie în această colecţie este sfântul Paul din Tars, Apostolul neamurilor, cel care a „îndrăznit" să spună: „Fiţi imitatorii mei, după cum eu sunt imitatorul lui Cristos" (*1Cor* 11,1). Numărul studiilor dedicate sfântului Paul este impresionant, dintre acestea, puţine au devenit aşa de cunoscute cum este cel al lui Josef Holzner: *Paulus*. Secretul acestui succes constă în faptul că autorul, în cartea sa, pe lângă un studiu psihologic şi o sinteză a teologiei pauline, îi oferă cititorului şi o biografie a sfântului Paul în sensul deplin al cuvântului. Caracterul deosebit al cărţii constă tocmai în grija şi măiestria cu care prezintă imaginea Apostolului neamurilor pe fundalul istoriei culturale, spirituale şi religioase a timpului său.

Josef Holzner s-a născut la 12 decembrie 1877, în localitatea Dorfen din Bayern (Germania). După terminarea studiilor gimnaziale, a intrat în seminar şi, apoi, şi-a continuat formarea preoţească la Roma, în Colegiul Germanicum. Pe data de 28 octombrie 1901, a fost sfinţit preot. A lucrat ca paroh de Lenggries (Bayern) şi, apoi, ca profesor de religie la o şcoală din München. Numeroasele cunoştinţe adunate în urma călătoriilor efectuate prin diferite ţări, precum şi însuşirea mai multor limbi străine, l-au ajutat să înţeleagă mai bine viaţa Apostolului neamurilor. Josef Holzner a murit la 8 noiembrie 1947, la München.

Cartea lui Holzner, *Paulus*, apărută la Editura „Herder" (Freiburg im Breisgau, Germania), a cunoscut până acum 25 de ediţii şi a fost tradusă în 8 limbi. Traducerea în limba română a fost realizată pentru prima dată pe la mijlocul anilor '60 de către pr. Anton Bişoc, dar a circulat într-un cerc restrâns, din cauza condiţiilor socio-politice de atunci. Acum suntem bucuroşi să punem la dispoziţia cititorilor această traducere realizată după ediţia din 1964, publicată de Editura „Herder" într-o formă prescurtată.

Sperăm ca lectura cărţii Paul din Tars să le aducă cititorilor o mai bună cunoaştere a vieţii, a activităţii şi a scrierilor Apostolului neamurilor, precum şi a trăirii creştinilor de la începutul istoriei Bisericii.

Ştefan Lupu

WILHELM HÜNERMANN, *Prinţul Gonzaga. O biografie a sfântului Alois*, Sapientia, Iaşi 2002 (268 p).

Există mai multe biografii ale sfântului Alois, însă aceasta este cu totul una specială. Autorul Wilhelm Hünermann face o istorie romanţată a vieţii prinţului Gonzaga într-o manieră foarte interesantă şi captivantă pentru orice cititor de orice vârstă şi formare intelectuală. Hünermann surprinde cele mai semnificative momente din viaţa prinţului.

Născut la 9 martie 1568, la Castiglione delle Stiviere, copilăria lui Alois este marcată de modelul medieval „sapientia et fortitudo", el fiind atras de viaţa militară, rudimentară şi brutală ca mod de manifestare, de mânuirea armelor şi limbajul dur şi uneori suburban al cadrelor militare. Exemplul tatălui este unul de referinţă, tânărul fiind educat pentru a deveni viitorul stăpân de Castiglione. Însă descoperind că Dumnezeu îl cheamă în altă parte, Alois renunţă la strălucirea familiei sale nobile, la titlul şi moştenirea pământească, pentru a se dedica în totalitatea fiinţei sale idealurilor creştine, dobândind înalte trăsături morale şi spirituale şi dovedind astfel o maturizare creştină precoce.

Tinerii de astăzi au nevoie urgentă de speranţă şi de modele după care să se orienteze în viaţa lor. Deşi a trăit cu atâtea secole în urmă, sfântul Alois este un asemenea model de urmat. Datoria noastră este de a reinterpreta personalitatea sfântului Alois după o viziune nouă, de a-i descoperi fizionomia sa spirituală şi morală cu sensibilitate modernă, în conformitate cu timpurile noastre. Este nevoie de umilinţă şi răbdare pentru a capta sensul vieţii sale, pentru a adapta şi a reţine din mesajul şi viaţa sa ceea ce este actual şi aplicabil condiţiilor noastre concrete de astăzi. Dorim în felul acesta să recuperăm actualitatea sfântului Alois, pentru a-l repropune tinerilor de astăzi şi tuturor celor care vor să se abandoneze cu încredere voinţei lui Dumnezeu, care are pentru fiecare dintre noi un mod sau o cale de sfinţire şi de mântuire. Deşi atât de departe în timp, sperăm că tinerii şi toţii cititorii acestei cărţi vor şti să aprecieze viaţa sfântului Alois la justa sa valoare, lăsându-se edificaţi de exemplul său de consacrare totală, de orientare spre Dumnezeu în Cristos printr-o viaţă de contemplaţie, de fraternitate şi de caritate perfectă.

Alois Bişoc

PREDICI ŞI OMILII

ANTON DANCĂ – PAVEL COJOCARU, *Litania lauretană*, Sapientia, Iaşi 2002 (264 p).

Primul cuvânt pe care-l rosteşte orice copil este cel al mamei şi tot acest cuvânt rămâne pe buzele fiecărui om în toată viaţa.

Nici o iubire pe pământ nu poate să o întreacă pe cea a mamei care se consumă clipă de clipă şi zi de zi pentru viaţa şi fericirea copiilor cărora le-a dat

viață. Am putea spune că o mamă moare, moare încet, pentru că dăruieşte viață copiilor ei.

În ordinea spirituală, Dumnezeu, creatorul a toate, ne-a învrednicit să avem o Mamă care să ne ofere, prin iubirea ei, prin jertfa şi conlucrarea ei la opera pe care a săvârşit-o Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu şi Fiul ei, prinosul ocrotirii sale.

Numele ei este invocat de toți fiii Bisericii, cu profundă convingere că ea, noua Evă, noua mamă în ordinea spirituală, se îngrijeşte de toți şi îi ocroteşte pe toți.

Meditațiile, reflecțiile şi gândurile prezentate în această carte de către autorii pr. Anton Dancă şi pr. Pavel Cojocaru, plecând de la un text al pr. Mortarino, reprezintă un omagiu adus celei mai scumpe şi iubite Mame, numită astfel de însuşi Isus şi de toți fiii Bisericii, şi constituie, în acelaşi timp, un tratat pe înțelesul tuturor despre misterele credinței şi rolul Mariei în misterul mântuirii.

Lucrarea de față este şi o invitație adresată tuturor creştinilor de a alerga la ea şi de a se încrede în ocrotirea ei de mamă.

† Petru Gherghel

ALOIS BIŞOC (coord), *Cuvinte pentru viață (B)*, Sapientia, Iaşi, 2002 (322 p).

Predicarea cuvântului lui Dumnezeu constituie una dintre misiunile cele mai importante ale Bisericii. Începând cu Conciliul al II-lea din Vatican, a fost redescoperită tot mai mult valoarea omiliei. Această formă de predică a fost prezentată de către părinții conciliari ca o datorie care trebuie îndeplinită cu conştiinciozitate şi zel apostolic.

Volumul conține o culegere de omilii care este rezultatul probelor omiletice date de către studenții teologi din anul V de la Institutul Teologic Romano-Catolic din Iaşi, cărora le aducem vii mulțumiri pentru alcătuirea şi redactarea acestui material. Apreciem valoarea acestor omilii şi le recomandăm tuturor celor care vor să aprofundeze mai mult cuvântul lui Dumnezeu şi, în consecință, să trăiască mesajul biblic propus în mod continuu de către sfânta Biserică în liturgie.

Alois Bişoc

PIETRO RIGHETTO, *Isus a învățat în parabole (B). Omilii pentru copii*, Sapientia, Iaşi 2002 (294 p).

Isus a învățat în parabole, făcând astfel ca mesajul său să fie înțeles, primit şi trăit de cât mai mulți oameni. Acest volum cuprinde omilii pentru copii, însoțite de numeroase exemple, parabole, povestiri hagiografice, anecdote, mărturii şi ideii pentru omiliile duminicale şi festive. Este un instrument foarte util predicatorilor, prezentând un material bine structurat: fiecare omilie cuprinde o introducere, tema şi mesajul zilei şi exemple.

Ştefan Lupu

ALOIS BIŞOC, (coord.), *Sacramentele vieţii creştine. Culegere de predici*, Sapientia, Iaşi 2002 (342 p).

Dacă pentru multe generaţii de creştini sacramentele au fost un punct normal de referinţă, un ajutor pentru a defini propria identitate şi un semn al apartenenţei lor la Biserică, astăzi situaţia s-a schimbat în mod radical în multe zone ale lumii creştine. În ciuda progreselor făcute în ultimele decenii, mai ales în ceea ce priveşte reînnoirea formelor de celebrare, există o deosebire evidentă între ceea ce se afirmă în documentele oficiale ale magisteriului Bisericii şi ceea ce gândesc în mod concret creştinii şi se experimentează în activitatea pastorală a comunităţilor creştine.

În lumina doctrinei Bisericii, trebuie să ne străduim să redescoperim deosebita importanţă şi valoare a sacramentelor. Ele nu pot fi reduse la nişte simple rituri tradiţionale sau forme expresive ale unei religiozităţi populare vagi, ci sunt semne ale noii alianţe, momente *forte* ale întâlnirii, ale dialogului şi ale comuniunii pe care Dumnezeu le realizează cu oamenii prin puterea Duhului în Cristos Isus.

Mulţumim studenţilor teologi din anul IV care au compus şi au redactat aceste predici tematice despre sacramente. Sperăm ca ele să le fie de folos nu numai preoţilor, ci tuturor creştinilor care doresc să mediteze şi să aprofundeze sensul şi valoarea sacramentelor, să pătrundă tot mai mult în realitatea lor de credinţă şi de viaţă, pentru ca ele să nu fie numai o simplă practică externă şi mecanică, ci celebrări conştiente, adevărate izvoare de har, semne ale prezenţei şi continuităţii misiunii lui Cristos în istoria oamenilor.

Alois Bişoc

FILOZOFIE

VIRGIL NEMOIANU, *Înţelepciunea calmă. Dialoguri în cyberspace cu Robert Lazu*, Sapientia, Iaşi 2002 (142 p).

Probabil că astăzi oamenii descurcăreţi, oamenii ce dau dovadă de multă măiestrie în exerciţiul inteligenţei practice, se pot vedea mult mai frecvent decât altădată populând spaţiile publice şi private, oricare ar fi specificul lor: social, cultural, religios, politic, familial etc. În mod obişnuit, aceşti oameni fac carieră, atrag atenţia şi fac să se vorbească despre ei. Fiind mai prezenţi decât trebuie în spaţiul public şi privat, ei impun un fel de lectură pragmatică a lucrurilor şi a realităţilor. De aceea, cred că astăzi este destul de greu să vorbeşti despre cealaltă faţă a inteligenţei umane, şi anume, inteligenţa teoretică. Primul fel de inteligenţă (practică) hrăneşte mersul grăbit, în toate domeniile, cel deal doilea, inteligenţa contemplativă, hrăneşte răbdarea de a fi. Sfântul Irineu de Lyon spunea că un semn al prezenţi păcatului originar în om este faptul că el nu mai are răbdare să fie.

Mă gândeam la aceste lucruri în timp ce răsfoiam cartea *Înţelepciunea calmă*, publicată recent de Editura Sapientia din Iaşi, o carte prin care profesorul Nemoianu ne invită să descoperim fenemenologic componentele înţelepciunii sau ale inteligenţei contemplative. După părerea domniei sale, edificiul

spiritual al înţelepciunii se bazează pe următoarele coloane: pe primul loc se află libertatea, dreptul divin acordat omului prin creaţie de a-şi alege soarta; ar urma îndată cumpătarea, adică moderaţia în afirmaţii şi purtări; ar fi apoi singularitatea, refuzul de a judeca lucrurile şi oamenii din punct de vedere al categoriei sau al categoriilor la care participă; de asemenea, înţelepciunea implică conştiinţa faptului că omul este imperfect, neliniştit, năzuitor şi muritor, dar şi tăcerea, speranţa, demnitatea, altfel spus, lucruri mai înalte ca viaţa însăşi.

Într-un fel, toate aceste aspecte sapienţiale pot fi identificate în viaţa şi opera profesorului Virgil Nemoianu, născut şi format în România, iar de mai mulţi ani stabilit în Statele Unite ale Americii. Fiind vorba despre un itinerar bogat şi complex, Robert Lazu, cunoscutul publicist din Timişoara, i-a cerut domnului profesor lămuriri suplimentare în legătură cu unele aspecte importante din viaţa, gândirea şi opera lui, dar mai puţin accesibile publicului larg din România. Deşi multe şi variate, întrebările au fost onorate cu răspunsuri cuprinzătoare în mai puţin de opt luni, deoarece „taifasul" celor doi iubitori de înţelepciune a avut loc în areopagul modern al Internet-ului, prin e-mail. Aşezate în ordinea a nouă dialoguri neuniforme ca desfăşurare, conversaţiile mustesc de calm, linişte şi mulţumire sufletească. Cele de la început se concentrează cu predilecţie asupra biografiei spirituale a domnului Nemoianu; celelalte dialoguri trec de la un subiect la altul cu multă uşurinţă, sau revin asupra unor aspecte uitate, în umbră, nelămurite suficient, ca într-o conversaţie amicală, şi, cu toate acestea, unitatea lor de fond este salvată de privirea pătrunzătoare a lui Virgil Nemoianu care ştie să foreze zonele obscure (întemeietoare) ale literaturii, religiei, ştiinţei, culturii, politicii, descoperind mult Adevăr, Bine şi Frumos acolo unde te aştepţi mai puţin.

Deşi titlul este inofensiv şi te invită la relaxare, *Înţelepciunea calmă* se citeşte cu sufletul la gură. Sunt convins că dialogurile lui Lazu cu Nemoianu vor da de gândit: în primul rând, studenţilor şi profesorilor care studiază ştiinţele umaniste, apoi, teologilor laici şi clerici şi, în sfârşit, publicului larg, fiindcă în spatele gândurilor şi ideilor pe care le conţin se află un om împlinit profesional şi spiritual, un om care îmbină armonios inteligenţa practică şi cea teoretică, raţiunea şi credinţa. Vor da de gândit, fiindcă timpurile în care trăim au nevoie nu atât de maeştri, cât, mai ales, de martori.

W. Dancă

WILHELM DANCĂ, *Fascinaţia sacrului: de la Mircea Eliade la papa Ioan Paul al II-lea*, Sapientia, Iaşi 2002 (464 p).

După Revoluţia din decembrie 1989, lucrurile nu s-au schimbat prea mult: ateismul oficial a fost înlocuit de alte fenomene, la fel de nocive, cum ar fi secularizarea specifică relativismului (post)modern sau fundamentalismul religios. Şi totuşi, au apărut şi semne dătătoare de speranţă. O generaţie de gânditori cărora credinţa creştină nu le este străină, din rândul cărora s-au remarcat autori precum Teodor Baconsky, Horia-Roman Patapievici sau Cristian Bădiliţă, se străduieşte să redescopere acea cultură integrală, aflată în slujba splendorii Adevărului veşnic.

Neîndoielnic, între exponenţii acestei generaţii se înscrie şi părintele Wilhelm Dancă. Cu vigoare şi entuziasm, rectorul Institutului Teologic Romano-Catolic din Iaşi ne arată care anume sunt căile regale ale ştiinţei sacre aflate într-un dialog benefic cu valorile culturii. Aşa ar putea fi explicat titlul lucrării de faţă, titlu în care se întâlnesc doi dintre cei mai iluştri reprezentanţi ai culturii secolului al XX-lea: Mircea Eliade – corifeu al culturii seculare, deschisă valorilor sacrului – şi papa Ioan Paul al II-lea – slujitor desăvârşit al valorilor culturii sacre, deschisă valorilor seculare. Ucenic fidel al „maeştrilor" amintiţi, a căror operă şi activitate o prezintă în pagini dense, erudite, fără a fi aride, părintele Wilhelm Dancă ne înfăţişează o perspectivă în care armonia dintre credinţă şi cultură e o exigenţă deplin asumată. Abordând teme de mare actualitate, proprii unor domenii ca bioetica, ecumenismul contemporan, semiotica, filozofia şi istoria religiilor, mass-media, filozofia tomistă sau teologia fundamentală, părintele Dancă pune cele mai arzătoare întrebări, căutând răspunsuri pe care le exprimă într-un limbaj viu, accesibil. Atenuând tonul şi stilul expunerii savante, prin includerea unor relatări despre întâlniri admirabile (cu personalităţi precum papa Ioan Paul al II-lea şi cardinalul Basil Hume), sau prin abordarea unor autori (François Mauriac, F.M. Dostoievski) care şi-au exprimat credinţa în limbajul literaturii, W. Dancă ne oferă prilejul să regândim acele lucruri cu adevărat importante pentru viaţa noastră de azi şi de mâine. Mai mult decât o simplă operă de erudiţie, *Fascinaţia sacrului. De la Mircea Eliade la papa Ioan Paul al II-lea* este o lucrare în care problemele culturii „recente" sunt înfruntate cu propriile ei arme, din perspectiva umanismului dezvoltat de autori precum Augustin, Grigore de Nyssa sau Toma de Aquino. Parcurgând-o, vom desprinde din paginile ei acea cultură integrală solicitată de Conciliul al II-lea din Vatican, prag al speranţei dincolo de care se află civilizaţia iubirii mărturisite de papa Ioan Paul al II-lea.

Robert Lazu

MUZICA SACRĂ

Corpus Domini. Cântece şi rugăciuni pentru Joia Verde şi adoraţia euharistică, Sapientia, Iaşi 2002 (64 p).

În centrul vieţii Bisericii este sfânta Euharistie, taină ce conţine trupul şi sângele lui Isus Cristos.

Încă din primele veacuri creştine, taina sfintei Euharistii a fost realitatea către care s-au îndreptat cele mai frumoase creaţii de rugăciuni şi cântece. Cinstea şi veneraţia de care se bucură în continuare această taină găsesc şi astăzi cale de manifestare prin rugăciuni şi cântece, prin care comunitatea îşi manifestă în mod public şi particular adoraţia faţă de dumnezeirea lui Cristos în speciile pâinii şi ale vinului.

Corpus Domini este o broşură de 64 de pagini, în care se expune un material de rugăciuni şi cântece în cinstea sfintei Euharistii, ce vine în ajutorul credincioşilor şi al comunităţilor în momentele de manifestare publică de adoraţie euharistică.

Se compune din două părţi: 1) Modele de staţiuni, litanii şi rugăciuni pentru Joia Verde; 2) Cântece procesionale şi de adoraţie euharistică.

Chiar la începutul broşurii, este menţionat faptul că textele prezentate sunt un model pentru procesiunea din Joia Verde, neavând totuşi un caracter obligatoriu. Este posibil, în funcţie de necesităţile pastorale şi de sensibilitatea unei comunităţi, să se folosească şi alte texte şi cântece.

Majoritatea cântecelor sunt culese din repertoriul deja cunoscut şi practicat în comunităţile catolice. Există şi cântece mai puţin cunoscute din repertoriul universal, din marii compozitori clasici, cu predilecţie din repertoriul polonez. De asemenea, sunt puse şi câteva melodii gregoriene.

Sunt evitate formele prea banale de manifestare muzicală, fie de provenienţă locală, fie din traduceri şi adaptări nereuşite. La sfârşit, este adăugat şi *Te Deum*.

Prin bogăţia şi practicitatea cu care sunt expuse rugăciunile şi cântecele procesionale euharistice, broşura *Corpus Domini* poate fi un material deosebit de util, atât pentru preoţi, cât şi pentru credincioşi.

Florin Spătariu

Sfânta Liturghie cântată, Sapientia, Iaşi 2002 (268 p).

În tradiţia Bisericii Catolice de rit latin, cântarea sfintei Liturghii a ocupat un loc privilegiat în formele de manifestare ale cultului. Muzica gregoriană a guvernat şi continuă să guverneze forma de cântare, mai ales în ceea ce priveşte desfăşurarea sfintei Liturghii. Dacă în cadrul celorlalte părţi componente ale sfintei Liturghii a pătruns cu uşurinţă muzica polifonică de factură non-gregoriană, în ce priveşte părţile ce îi revin celebrantului, tiparul muzicii gregoriene îşi spune şi astăzi cuvântul.

Din punct de vedere al perenităţii ei, muzica gregoriană şi-a dovedit peste veacuri calităţile. Având avantajul limbii latine cu reguli metrice bine definite din punct de vedere al accentelor cuvintelor, muzica gregoriană a rămas un model al oricărei muzici culte, expusă corect din punctul de vedere al relaţiei *text-muzică*.

Dificultăţile au apărut în momentul în care locul limbii latine a fost luat de limba poporului. Toate transformările muzicale au întâmpinat dificultăţi. Acestea au fost de naturi diferite, dar toate se pot sintetiza în relaţia *text-muzică şi potrivirea accentelor muzicale cu cele tonice ale cuvintelor*. Neluarea în seamă a acestor reguli de bază a dus la crearea unor *forme denaturate de cântare* şi practicarea lor în cadrul comunităţilor până când acestea au devenit *reguli*.

Volumul *Sfânta Liturghie cântată* este o carte care conţine toată Liturghia în forma ei cântată: ritul începutului, prefeţe, rugăciuni euharistice şi ritul încheierii.

Datorită faptului că textele trebuiau să se modeleze cât mai bine cu putinţă pe muzică, am ales varianta traducerii făcute de preot Ioan Ciuraru. Aplicarea acestor texte în volumul *Sfânta Liturghie cântată* s-a făcut cu aprobarea episcopului de Iaşi, Mons. Petru Gherghel.

În elaborarea muzicală am plecat de la principiul că *muzica trebuie să fie în slujba textului*. Dificultatea principală a reprezentat-o potrivirea accentelor cuvintelor cu accentele muzicale. S-a avut în vedere şi păstrarea cât mai mult cu putinţă a formei de bază practicate deja, modificările fiind făcute acolo unde se cerea acest lucru.

Grafica muzicală s-a concentrat pe o imitare a graficii gregoriene, fiind folosite simple combinări de valori muzicale diferite (pătrimi şi optimi), tocmai pentru a lăsa libertate în desfăşurarea muzicală, regula fiind accentuarea firească a cuvintelor, cât mai bine îmbinată cu metrica muzicii.

Cuprinsul lucrării se structurează după varianta latinească a *Liturghierului roman*, *Ordo Missae in cantu*, editată de către *Sacra Congregatio Pro Culto Divino* din 5 iunie 1973. Părţile ei componente sunt: ritualul începutului, prefeţe (tonuri simple şi tonuri solemne), rugăciuni euharistice, ritualul Împărtăşaniei, ritualul încheierii.

Lucrarea are un caracter didactic şi se adresează, în primul rând, studenţilor teologi din anii terminali. Dar lucrarea poate fi folosită în egală măsură de toţi cei care vor să cânte cât mai corect o *Liturghie cântată*.

Florin Spătariu

INDICATIONES

MAXIMILIAN PAL, *Plenitudo legis, Amor veritatis. In memoriam Petri Tocănel*, Sapientia, Iaşi 2002 (318 p).

ONORATO BUCCI, *Utrumque ius. Le ragioni del diritto nella storia della Chiesa*, Sapientia, Iaşi 2002 (173 p).